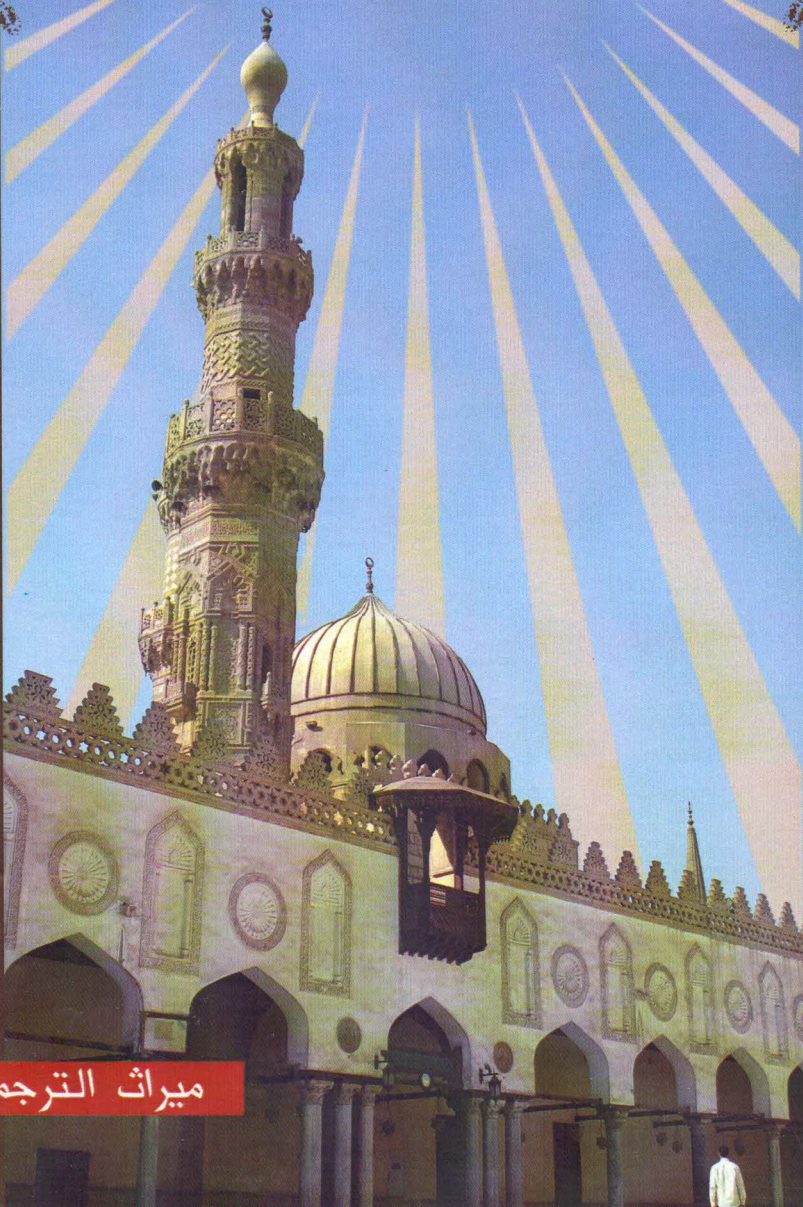


تشارلز آدمس

الإسلام والتجديد في مصر

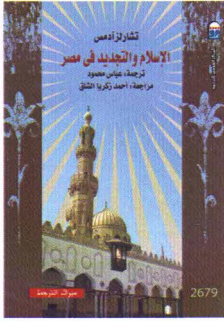
ترجمة: عباس محمود

مراجعة: أحمد زكريا الشلق



ميراث الترجمة

2679



يعد هذا الكتاب من الكتب المهمة التي قدمها المستشرقون الذين اهتموا بدراسة قضية التجديد في العالم الإسلامي، ومن ثم فهو جدير بالمراجعة والدرس، وهذه الجدارة نشأت من طبيعة موضوعه المهم، الذي يتعلق بتحديث المجتمع المصري، كما نشأت من اعتباره عملاً رائداً وتأسيسياً في مجاله، حيث قدم عام 1928 دراسة مبكرة لحركة التجديد الإسلامي، أو حركة الإصلاح الإسلامي، التي أسسها محمد عبده، وتعهدها تلاميذه بالرعاية والاهتمام من بعده، فضلاً عن أن هذا الكتاب يوفر معرفة تاريخية بحقائق هذه الحركة وتلك المدرسة، ومصادرها ورجالها ومصنفاتهم وما أنجزته، مما يفتح آفاقاً لمزيد من الدراسة والبحث، وهو ما يشير إليه أن ما من دراسة تناولت هذه الحركة إلا واستعانت به ضمن مراجعها الأساسية، ذلك أن المعرفة التي قدمها هذا الكتاب كانت أساساً انطلقت منه كتابات تالية، عربية وأوربية، تناولت جوانب عديدة ومتعمقة، ورؤى نقدية مختلفة لموضوعه، ولا زالت هذه الكتابات تترى كلما "حزبت" المجتمع الإسلامي أزمة أو قضية من قضايا العصر، ومتجددات الزمان.



الإسلام والتجديد في مصر

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2679
- الإسلام والتجديد في مصر
- تشارلز آدمس
- عباس محمود
- أحمد زكريا الشلق
- 2015

هذه ترجمة كتاب:
Islam & Modernism in Egypt
By: Charles C. Adams

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الإسلام والتجديد في مصر

تأليف: تشارلز آدمس
ترجمة: عباس محمود
تقديم: أحمد زكريا الشلق



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

آدمس . تشارلز . ١٨٠٧ - ١٨٨٦

الإسلام والتجديد فى مصر / تأليف: تشارلز آدمس :

ترجمة: عباس محمود : تقديم : أحمد زكريا الشلق .

القاهرة - المركز القومى للترجمة : ٢٠١٥

٣٢٠ ص ٢٤٠ سم

١ - الإسلام - حركات الإحياء والإصلاح والتجديد

(أ) الشلق . أحمد زكريا (مقدم)

٢١٩

(ب) العنوان

رقم الإيداع ٢٥٥٩٩ / ٢٠١٤

الترقيم الدولى 1-977-978-0023

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

من تراث المستشرقين

الإسلام والتجديد فى مصر لتشارلز آدمس رؤية نقدية

أ.د. أحمد زكريا الشلق

يعد كتاب (الإسلام والتجديد فى مصر) من الكتب المهمة التى قدمها المستشرقون الذين اهتموا بدراسة قضية التجديد فى العالم الإسلامى، ومن ثم فهو جدير بالمراجعة والدرس، وهذه الجدارة نشأت من طبيعة موضوعه المهم الذى يتعلق بتحديث المجتمع المصرى، كما نشأت من اعتباره عملاً رائداً وتأسيسياً فى مجاله، حيث قدم عام ١٩٢٨ دراسة مبكرة لحركة التجديد الإسلامى، أو حركة الإصلاح الإسلامى، التى أسسها محمد عبده، وتعهدها تلاميذه بالرعاية والاهتمام من بعده، فضلاً عن أن هذا الكتاب يوفر معرفة تاريخية بحقائق هذه الحركة وتلك المدرسة، ومصادرها ورجالها ومصنفاتهم وما أنجزته، مما يفتح آفاقاً لمزيد من الدراسة والبحث، وهو ما يشير إليه أن ما من دراسة تناولت هذه الحركة إلا واستعانت به ضمن مراجعها الأساسية، ذلك أن المعرفة التى قدمها هذا الكتاب كانت أساساً انطلقت منه كتابات تالية، عربية وأوروبية، تناولت جوانب عديدة ومتعمقة، ورؤى نقدية مختلفة لموضوعه، ولا تزال هذه الكتابات تترى كلما «حزبت» المجتمع الإسلامى أزمة أو قضية من قضايا العصر، ومتجددات الزمان.

وأود الإشارة إلى أن الكتاب فى لغته الأصلية - الإنجليزية - يحمل عنواناً دالاً على موضوعه فى غير لبس أو غموض، والعنوان الذى اختاره له المترجم، وهو «الإسلام والتجديد فى مصر»، يوضح تفضيله لكلمة «التجديد» فى ترجمة مصطلح Modernism باعتبارها أقرب إلى موضوع الكتاب، فيما لو ترجمت على أنها المذهب الحديث أو «الحدائث» التى يؤثر كتاب زماننا استخدامها.

وفى تقديرى أنه أول كتاب يؤرخ لدور الإمام محمد عبده وفكره ومدرسته من وجهة نظر استشراقية، بدءاً بجذورها التى نبتت أثناء وجود الأفغانى فى مصر، وبتأثير منه - ضمن مؤثرات أخرى - واستوت على سوقها مع أوائل القرن العشرين، لتتفرع بعد ذلك ويظهر فيها أكثر من اتجاه كما يوضح مؤلفنا، الذى يقف بنا، عند الشيخ على عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» كآخر ثمرة عاصرها المؤلف، لتلك المدرسة.. ورغم رؤية المؤلف الخاصة وتصنيفاته، التى قد لا يتفق البعض معه فيها، فإنه قدم رؤية لمدرسة فكرية إصلاحية واضحة الخصائص والسمات، على الرغم من أنها انتهت إلى فروع واتجاهات متباينة، فإنها استقت جميعاً من نبع الإمام محمد عبده، وقد أوضح المؤلف ذلك فى فصوله الأخيرة على نحو خاص.

لقد وضع هذا الكتاب المستشرق الأمريكى الدكتور تشارلز آدمس (١٨٨٣ - ١٩٤٨) بوصفه دراسة تمهيدية لترجمة قدمها بالإنجليزية لكتاب الشيخ على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» نال بهما - الدراسة والترجمة - درجة الدكتوراه فى الفلسفة من قسم دراسات العهد القديم بجامعة شيكاغو فى الولايات المتحدة الأمريكية. ورأى أن ينشر الدراسة فى هذا الكتاب، وإن لم يقدر له أن ينشر الترجمة.

ومؤلفنا ولد فى بنسلفانيا، وتلقى دراسته الجامعية فى كلية وستمنستر، ثم حضر إلى مصر ليقوم فيها نحو ست سنوات بين عامى (١٩٠٩ - ١٩١٥) ولم يكن قد جاوز ستا وعشرين عاماً، أى إنه جاء بعد وفاة الإمام محمد عبده بسنوات أربع والتقى بالكثير من زملائه وتلاميذه الذين كتب عنهم. كما تابع بدأب ما كتبوه، فأرخ لمن عاصروهم من الكتاب والمثقفين والمفكرين.

وقد عاد آدمس إلى بلاده ليستكمل دراسته للغة العربية والدراسات الإسلامية، فدرس فى جامعة هارفارد على يد الأستاذ مك دونالد، ثم انتقل إلى جامعة شيكاغو حيث استكمل دراسته، وسجل رسالته للدكتوراه مع الأستاذ مارتن سبرنجلنج أستاذ الفلسفة واللغات والآداب السامية بها، حيث حصل على شهادتها عام ١٩٢٨ التى تمثلت فى هذا الكتاب الذى نشرته مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة. وكان لدراسته العميقة للغة العربية وآدابها واتساع ثقافته الإسلامية أثره فى العودة إلى مصر مرة أخرى ليمارس التدريس فى المدرسة اللاهوتية بالعباسية فى القاهرة وليصبح مديراً لها.

بل لقد انتدب عميدا لمدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة عام ١٩٣٩. وربما كانت آخر وظائفه عندما اختير مديرا لمعهد الدراسات الآسيوية فى جامعة ماك جيل (حسبما ذكر نجيب العقيقى فى كتابه عن المستشرقين).

ورغم أن الدكتور آدمس كان أكاديميا، فإنه قضى جل حياته فى التدريس وتقلب فى وظائفه الإدارية، مما استأثر بجهوده أكثر من اهتمامه بالتأليف العلمى، فباستثناء عدد قليل من الدراسات التى نشرت له فى مجلة عالم الإسلام بين عامى ١٩٢٩ - ١٩٤٦، فإن هذا الكتاب هو مؤلفه الوحيد، وأهم مقالاته هذه كانت: محمد عبده مصلحا (١٩٢٩)، اتجاه التفكير فى مصر اليوم (١٩٤٤)، الدين المقارن فى جامعة الأزهر (١٩٤٥) ثم أبو حنيفة راشد التحرر والسماح فى الإسلام (١٩٦٤).

ومن الطبيعى أن يمهد المؤلف لنشأة هذه المدرسة بالحديث عن الأفغانى ودوره فى مصر على نحو خاص بين عامى (١٨٧١ - ١٨٧٩) حيث يرى أنه «كان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، والتى ساء ختامها بفشل الفتنة العربية» وربما يكون الأدق لو ذكر أن نشاط الأفغانى فى مصر كان «واحدا» من العوامل التى أدت إلى قيام «الثورة» الوطنية المعروفة بالعربية، والتى دأبت الكتابات الغربية على وصفها بالفتنة أو العصيان العسكرى، لكن تبقى الملاحظة التى أبداها المؤلف فى نهاية الفصل الأول، ذات مغزى مهم، حين ذكر أنه رغم أن أفكار الأفغانى «السياسية المتطرفة» وجدت أرضا خصبة بين الشباب الوطنى المصرى، فإن «الإصلاحات الأساسية» التى نادى بها، والتى تحتاج قدرا أوفر من الهدوء والتى كان أنصارها قليلين، قد انتضحت على نحو خاص فى أفكار وأعماله محمد عبده.

ومن هذه الخلفية ينتقل المؤلف ليترجم لمحمد عبده فى ثلاثة فصول. يعقبها بثلاثة أخرى عن أفكاره وتعاليمه، ليحتاز الإمام معظم فصول الكتاب العشرة. ومؤلفنا إذ يترجم لحياة الإمام منذ بداية تكوينه وإعداده العلمى لا يفتأ يتابع ميلاد أفكاره وآرائه منذ شبابه المبكر والتى بدأ يُعرف عن طريقها باعتباره مجدد وسط البيئة الأزهرية، وكيف بدأ يُعنى بإصلاح المجتمع بعد أن كان غارقا فى تأملات صوفية عزلته عن المجتمع، وفى دأب ومثابرة يتابع آدمس رحلة الإمام عالما بالأزهر ومعلما ومحررا «بالوقائع» كاشفا عن مغزى دروسه ومقالاته مما يفصح عن «شدة اهتمامه برقى أمته وإقامة نهضتها على أسس حقيقية ثابتة بينما كان غيره يسرف فى محاكاة الأوربيين».

ويخوض المؤلف مع محمد عبده غمار الثورة العربية ودوره فيها؛ ليتفق مع رشيد رضا و«ولفرد بلنت» على أن الإمام كان غير راضٍ عن الثورة العسكرية وإن اضطر إلى تأييدها، باعتباره إصلاحيا وليس ثوريا.

ثم ينتقل مع محمد عبده إلى متفاه في باريس، وزياراته لأوروبا ليوضح أنه شاهد في رحلاته مدنية أوروبا ونهضتها بنفسه دون واسطة، بعد أن كان قد قرأ عنها، كما أن رحلاته لعدد من البلاد الإسلامية قد كشفت له عن أسباب ضعفها وتأخرها، ثم يكرر زياراته لأوروبا ويذكر: «ما من مرة أزور أوروبا إلا يتجدد عندي الأمل في تغيير حال المسلمين إلى خير منها». وفي المرحلة الأخيرة من حياة الإمام تحدث عن دوره الإصلاحى فى المؤسسات التى عمل بها كالأزهر ودار الإفتاء والمحاكم الشرعية ومجلس شورى القوانين، ودفاع الإمام عن الإسلام من خلال ردوده على كل من «هانتوتو وفرح أنطون»، ممهدا بذلك لمعالجته لآراء الإمام عن الفلسفة، وعن العقل والعلم والعلاقة بين الدين والعلم، وبين الدين والعقل، ولكن اللافت هنا أن آدمس يذكر أن الإمام فى أثناء عرضه لبعض المسائل التى آثارها العلم الحديث كأصل الكون والحياة الطبيعية، حاول تأويل ما ورد فى القرآن الكريم عن أصل الإنسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين، وأن دفع الله الناس بعضهم ببعض هو من السنن العامة التى يعبر عنها فى هذا العصر بتنازع البقاء... وعموما فإن آراء الأستاذ الإمام بشأن هذه القضايا خضعت لتأويلات ودراسات نقدية عديدة..

ويفرد المؤلف الفصول الثلاثة المتبقية لدراسة خط تفرد به محمد رشيد رضا من فكر الإمام محمد عبده عبر عن تفسيراته وآرائه من خلال مجلة المنار التى رأى المؤلف أن صاحبها أراد بها نشر تعاليم الإمام وإصلاحاته، لكنه أثبت أن رشيد رضا وكتاب المنار تميزوا بالإصلاحات الدينية بشكل خاص، تلك أن الاهتمام الأول فى تاريخ الحركة الإصلاحية كان المجال الدينى، بوصفه يتناول نواحي حياة المسلمين كافة. وقد درج المؤلف على استخدام مصطلح «حزب المنار» مشيرا بذلك إلى أولئك الذين تأثروا بتعاليم الإمام وكانت لهم حظوظ متفاوتة من حركته الإصلاحية، لكنهم أيضا ليسوا أولئك الذين كانوا يكتبون فى «المنار» لأن كثيرين منهم انخرطوا فى الجمعيات الأدبية والخيرية والسياسية، لكنهم اشتركوا، بدرجة أو أخرى، فى الإصلاحات التى نادى بها الإمام. وأضاف رشيد رضا أنهم أصحاب ظلال مختلفة من التفكير، وأن بعضهم يميل إلى أهل السنة والمحافظة على القديم والبعض الآخر كانوا يميلون مع الأحرار لباعة العصرية.

ورغم أن آدمس يفتن إلى أن ثمة اتجاهين واضحين برزا بين تلاميذ الإمام، فإنه جمعهم تحت سقف «حزب المنار» وقد لا نتفق معه في ذلك، من زاوية أنه جمع الأزهرين الذين أيدوا حركة الإمام، وكذلك كتاب المنار من السائرين على خطى صاحبها، والذين يمكن أن تنطبق عليهم التسمية، جمع بين هؤلاء وبين عدد من أصحاب المناصب والأدباء والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين (خاصة المنتسبين لحزب الأمة) كلطفى السيد وفتحى زغلول وقاسم أمين وغيرهم من زوى الأفكار التحررية، جمعهم تحت العنوان الذى ارتضاه.. إنهم جميعا، فى تقديرنا، مدرسة الإمام محمد عبده، أصدقائه وتلاميذه، وليسوا «حزب المنار» وجماعة رشيد رضا، الذى وصفه المؤلف بأنه برهن على أنه أشد محافظة من أستاذه وأقل تسامحا منه؛ وأنه لذلك لم يكن فى مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوى على المفكرين من شباب الجيل.. المهم أن كاتبنا يواصل تتبع هذه المدرسة فى الفصل الأخير ليصل بنا إلى الجيل الذى عاصره من هؤلاء المحدثين، الذين كانوا فى سن الشباب عندما توفى الإمام «ثم أظهروا نزوعا فائقا إلى التجديد والتقدم قد يصل أحيانا إلى التطرف فى الحرية»، ممن كانوا أكثر اتصالا بالغرب. وقد تخير المؤلف ثلاثة منهم ليمثلوا هذا الجيل وهم: مصطفى عبد الرزاق وطه حسين وعلى عبد الرزاق.

ومن الواضح أن اهتمام الدكتور آدمس بقضية الخلافة فى الإسلام كان كبيرا، شأنه شأن عدد من المستشرقين الذى راحوا يبحثون فى أصول الحكم فى العالم الإسلامى، ونظامه ربما منذ وضع «توماس أرنولد» كتابه الشهير عن الخلافة عام ١٩٢٤، والذى قيل إن الشيخ على عبد الرزاق تأثر بفكرته عندما وضع كتابه عن «الإسلام وأصول الحكم» فى العام التالى، تلك الفكرة التى مؤداها انتفاء أية أدلة شرعية من الكتاب والسنة تبرر وجود نظام سياسى للخلافة يستند إلى نظرية إسلامية، وأن الخلافة ليست إلا مؤسسة تاريخية مبتدعة، بل إنها ذات طبيعة استبدادية... إلخ.

ومن هنا كان اهتمام آدمس بكتاب الشيخ على عبد الرزاق الذى صدر فى أواسط عام ١٩٢٥، وهو الاهتمام الذى دفعه إلى ترجمته على نحو ما أشرنا، والذى اقتضى منه أن يبحث فى الأصول الفكرية للكتاب ومؤلفه، ومن ثم اتسعت دائرة دراسته، والتى رأى أن يبدأها منذ نشأت الحركة الإصلاحية الحديثة فى مصر، واتسعت معه دائرة البحث والتقصى والتتبع، وانشغل، ليس بمجرد البحث عن أصول فكرة معينة، وإنما بدراسة

أفكار تيار إصلاحى كامل وممتد، ولعله كان مؤمنا بأنه لا فكرة مؤثرة، أو صادمة، تنشأ من فراغ، وأن ثمة تطورا فكريا، ومناخا جديدا «محدثا» هو الذى أبرزها، حتى لو انخلعت عن جذورها الأولى واتجهت، بجرأة، اتجاها جديدا، فالأفكار تتوالد وتظهر فى سياقات جديدة، قد تتناقض حتى مع أصولها.. لذلك راح مؤلفنا يستكشف تلك الجذور التى خلقت مناخا أدى إلى ظهور قاسم أمين، ومنصور فهمى، وعلى عبد الرازق، وطه حسين.

والحاصل أن آدمس رأى أن هذه الحركة العصرية التى كان لمحمد عبده الفضل الأكبر فى تأسيسها، تنطلق من كون الإسلام دينا عاما يناسب البشر جميعا، ويلائم جميع العصور والثقافات، وأن هذه الحركة تركز على فكرة ضرورة تحرير فهم الدين من قيود التقليد الممثلة فى الجمود، والتى لم تعد تناسب العصر، ومن ثم ضرورة القيام بإصلاحات تجعل الإسلام منسجما مع متطلبات الحياة الحديثة وتعقيدياتها، ورأى آدمس أن هذه الحركة اتخذت طابع الإصلاح الدينى، وأنها تستمد إلهامها وتوجيهها من اعتبارات دينية، كما أنها كانت تستند إلى أمرين واضحين: تحرير الفكر من قيود التقليد، وفهم الدين فى بساطته على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف وكسب معارفه من ينباعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشرى، والتى وضعها الله لتضبطه وترد من شططه، وأنه بهذه المثابة يعد صديقا للعلم، باعنا على البحث فى أسرار الكون..

لقد رأى محمد عبده أنه لا يوجد شىء فى روح الحضارة الحديثة أو منجزاتها العلمية يتناقض مع الإسلام الصحيح إذا أمكن فهمه فهما سليما، وأن العقل ضرورى للدين، يهدى إليه، وأن الدين ضرورى للعقل، يكمله ويقوّمه، والإسلام الصحيح يفتح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون مما يقضى إلى معرفة الله وإجلاله.. وفى تفسيره جعل محمد عبده يحاول التوفيق بين أصول الإسلام ونظريات المدنية الحديثة، لكنه كان يرى أن إصلاح أوضاع المسلمين عن طريق دينهم أصح وأسهل من إصلاحها عن طريق الاحتكام إلى العقل ومقياس المنفعة والأخذ بأساليب المدنية الأوروبية، لذلك سعى إلى إيقاظ الشعور الدينى وحث المسلمين على إصلاح أنفسهم، إلى جانب دعوته إلى اجتهاد يعتمد على العقل والدين معا..

ويلاحظ أن مؤلفنا كان يرى أن حركة الإصلاح والتجديد الإسلامية فى مصر، والتى قادها الأفغانى ومحمد عبده بدت حركة واضحة المعالم خلال الربع الأخير من القرن

التاسع عشر، وأنه بالغ فى نسبتها إلى جهود الأفغانى، حيث ذكر أن الدافع الأول إليها لم ينشأ فى مصر ذاتها، وإنما كان صدق لتعاليم الأفغانى وأثرا من آثاره - على حد تعبيره - حيث كان، إلى جانب دعوته لفكرة الجامعة الإسلامية، مدافعا شديدا المراس عن الإصلاح الشامل للعالم الإسلامى، وأضاف آدمس أن هذه الدعوة التى بثها فى مصر حين أقام فيها خلال الفترة (١٨٧١ - ١٨٧٩) أثرت فى محمد عبده تأثيرا عميقا، وهو أمر انتقده مترجم الكتاب (عباس أفندى محمود، الذى كان تلميذا للشيخ مصطفى عبد الرازق فى قسم الفلسفة بالجامعة) موضحا أن آدمس بذلك يرد أصول النهضة المصرية إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها، ويتجاهل العوامل الذاتية الكامنة فى مصر ذاتها والتى تنهض بها، وأضاف أن الأفغانى مهما أوتى من سلطان روحى لا يستطيع أن يدفع أمة أو يحدث فيها نهضة مالم تتوفر لديها شروط تجعلها مستعدة لقبولها.. غير أن مترجمنا يوقعنا فى شرك «المركزية الأوروبية» حين يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى أوروبا، التى أسس محمد على المدارس على طراز مدارسها وأوفد إليها بعوثه العلمية التى اقتبست من علوم الغرب وعاداته وتقاليده الكثير..

والواقع أن هناك من يشايح آدمس فى ذلك، كما أن هناك من يفسر نشأتها باعتبارها رد فعل للتهديد الغربى للمجتمع الإسلامى، سواء من جانب الغرب الحضارى أو من جانبه الإمبريالى، غير أن مؤلفنا نحى موضوع الإمبريالية جانبا وصب جل اهتمامه على تحدى الغرب الحضارى، باعتباره أثار ردود فعل متباينة، كان أهمها أن هذا النموذج الحضارى كشف بتفوقه وهيمنته عن ضعف العالم الإسلامى وتخلفه.. بل إن «هاملتون جب» فى كتابه «الاتجاهات الحديثة فى الإسلام» (١٩٤٥) رأى أن حركة التجديد العصرية هذه كانت وليدة الليبرالية الأوروبية، وأنها لذلك تفسر الإسلام فى ضوء القيم الليبرالية الإنسانية.. وفى تقديرنا أن حركة التجديد هذه كانت نتيجة لهذه العوامل جميعا.. وليست وليدة هذا العامل أو ذاك..

إن نقطة البداية فى تفكير تشارلز آدمس كانت قضية الخلافة التى أثارها كتاب على عبد الرازق والذى رأى، كما أشرنا، أن يترجمه، وأن يقوم بتلك الدراسة التى قدمت تاريخا «شبه حصرى» لمحمد عبده ومدرسته، والتى حاول فيها أن يقدم رؤيته للعلاقة بين أفكار على عبد الرازق وبين فكر الأستاذ الإمام، ولذا عكف المؤلف فى الفصل الأخير، الذى

تناول فيه الجيل المعاصر (له) من المحدثين، على تحليل كتاب «الإسلام وأصول الحكم» فعرض لأهم أفكاره، وراح يلتمس شواهد ليوضح صلتها بتعاليم محمد عبده، ليخلص إلى أن «ثمة مشابهة روحية وعقلية بوجه عام، لا فى أمر خاص معين» ثم أنشأ يوضح ذلك بأن هناك كثيرا من وجوه الشبه التى ربما دلت على أن عبد الرزاق تأثر تأثرا قويا بأراء الشيخ محمد عبده «وتشرب الكثير من روحه».

والحاصل أن مؤلفنا جعل يوضح هذ التشابه بقرائن شكلية، منها مثلا أن عليا تبنى منهجا تاريخيا عند براسته لموضوع الخلافة منذ صدر الإسلام، وأنه يشابه بذلك محمد عبده عندما وضع مقدمة تاريخية صدر بها «رسالة التوحيد»، ومنها أن عليا يتصور الإسلام ديناً روحياً مثل محمد عبده، ويسلم مثله بإمكان خضوع الناس جميعا إلى دين واحد يؤلف بينهم وينظمهم فى وحدة دينية، وإن كانوا يختلفون فى وحداتهم السياسية، كما يتشابهان فى استقلال التفكير وبعد النظر، ومخالفة من لا يعرفون من الدين إلا صورة جامدة.

ولكننا سنناقش هنا حقيقة تتعلق بقول آدمس بأن الشيخ على يتصور الإسلام ديناً روحياً مثل محمد عبده، وإن كان يفرق بين الدين والدولة، بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. ذلك أن عليا كانت له آراء أكثر حرية وأشد خروجاً على القديم من أستاذه، بحسب تعبير آدمس، الذى يفسر ذلك بظهور تأثير علوم الغرب ونظرتها النقدية فى فكر على عبد الرزاق، الذى أبدى تبرما بطريقة ومناهج ومذاهب كتاب التراجم ومؤرخى الإسلام، عندما تناول موضوع الخلافة.

وفى تقديرنا أن تشارلز آدمس لم يبد اهتماما واضحا برأى الأستاذ الإمام فى موضوع الخلافة، وهو ما يقع فى صلب موضوعه، رغم أن كتابات الإمام كانت متاحة فى زمنه، ذلك الرأى الذى طوره على عبد الرزاق، وأحدث به تلك الضجة المعروفة خلال العشرينيات من القرن الماضى، فاكتفى آدمس بقوله إن «عليا كان يفرق بين الدين والدولة بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. فالمعروف أن الإمام كان ينكر بشكل قاطع أن يكون الإسلام قد نص على قيام سلطة دينية فى المجتمع على أى صورة كانت، وقد ذكر فى ربوده ومقالاته التى نشرت - فيما بعد - تحت عنوان «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» أن الإسلام ليس فيه سوى سلطة الموعظة الحسنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهى سلطة خولها الله حتى لأدنى المسلمين «فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية

بوجه من الوجوه.. والحاكم فى المجتمع المسلم حاكم مدنى من جميع الوجوه» وإن أكد أن مدنية السلطة السياسية فى المجتمع لا تتنافى مع وجود الشرع إلى جانب الدين، فالإسلام دين وشرع وحدود وحقوق، وتقتضى حكمة التشريع وجود قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وتلك القوة يمثلها السلطان أو الخليفة نائبا عن الأمة باعتباره حاكما مدنيا، ولا يجوز أن تعتبر سلطة الخليفة عند المسلمين مثل سلطة «الثيو كراتيك» أى السلطان الإلهى كما عند الإفرنج..

بل أكثر من هذا فإن محمد عبده لا ينفى السلطة الدينية عن القيادة السياسية فحسب، وإنما ينفى اعتراف الإسلام بها للمؤسسات المسئولة عن القضاء والإفتاء وقيادة العلماء (كما يذكر محمد عمارة فى دراسته التمهيدية للأعمال الكاملة للإمام) فقد ذكر الإمام أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وسلطات هؤلاء سلطات مدنية قدرها الشرع الإسلامى ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه.. صحيح أن محمد عبده لم يكن من أنصار زواله الخلافة - السلطنة العثمانية، بل كان يرى ضرورة إصلاحها، وأن تقف عند حدود السلطة الروحية لتلعب دورا فى الحفاظ على التضامن الإسلامى والرقى الأدبى للمسلمين، على الرغم من أنه كان قليل الثقة فى قدرة الأتراك على ذلك، وربما كان اعترافه بوجود الخلافة وأهمية الحفاظ على الدولة الإسلامية يرجع إلى كونه يعتقد بأن بقاءها يمثل حائطا لعرقلة المد الاستعمارى الغربى الذى يحيق بالعالم الإسلامى، من خلال حفاظها على سلطان الدين..

وإذا كان آدمس يرى أن على عبد الرازق قد تأثر بتعاليم الإمام محمد عبده على نحو ما، وأنه تجاوزها فى كثير من الأمور، وعلى الأخص فى موضوع الخلافة، وفصل الدين عن الدولة، ففى تقديرى أن السبب الرئيسى فى ذلك أن مرجعيته لم تكن الدين، رغم نشأته الدينية، وإنما كانت أحداثا العصر، أو العصرية.. فقد قضى على عبد الرازق شطرا من شبابه الباكر فى الأزهر، وحضر خلالها بعضا من دروس الإمام، لكن هذا الشطر كان كافيا ليقطع صلته بالأزهر، فى الوقت الذى جذبته فيه محاضرات المستشرقين فى الجامعة المصرية، وخاصة دروس نيلينو وسانتلانا فى الأدب والفلسفة، منذ عام ١٩١٠ وهو فى بداية العشرينيات من عمره، ورغم أنه واصل دراسته بالأزهر وحصل على العالمية عام ١٩١١، فإنه لم يلبث أن سافر فى العام التالى إلى إنجلترا ليدرس الاقتصاد والعلوم

السياسية فى أكسفورد، تلك الدراسة التى لم يقدر له أن يتمها بسبب ظروف الحرب العظمى كما هو معروف من سيرته..

والملاحظ أن مؤلفنا قد شبه على عبد الرزاق بطله حسين، باعتباره مثلاً «للمحدثين المتطرفين» حسب وصفه، عندما تناول المصادر التى رجع إليها فى دراسته عن «الشعر الجاهلى» بطريقة نقدية علمية، وفى نزعته إلى مراعاة مقتضيات «العصر» الحاضر، دون أى شىء آخر، بما يعنى أن مرجعيتهما كانت مناهج الغرب العصرية، وفى هذا الإطار كان اتهام على عبد الرزاق، بأنه أخذ فكرة كتابه عن كتاب «الخلافة» لأرنولد، واتهام طه حسين بأنه أخذ فكرة كتابه عن «مرجليوث».. فى حين أن بوسعنا أن نعتبر أفكار على عبد الرزاق تطويراً لفكر الإمام محمد عبده، كما نعتبر أن أفكار طه حسين عن قضية الانتحال فى الشعر قد تأسست على تراث سابق فى كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحى..

وأخيراً فإن القراءة المنصفة لهذا الكتاب تجعله جديراً بالتقدير، رغم ما قد يثيره من اختلاف فى بعض الآراء. إذا ما نظرنا إليه باعتباره كتاباً رائداً فى مجاله. فقد صدر منذ ما يقرب من ثمانين عاماً ليؤرخ لقضية مهمة من قضايا الفكر العربى وتحديثه، أظنها لا تزال تشغل حيزاً من زماننا، ونحن نسعى إلى تجاوز النهضة لترسيخ الحداثة وما بعدها..

والله المستعان

المختوى

المختوى

المختوى

هذا الكتاب

مقدمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق

تصدير ١

مقدمة ٤

الفصل الأول: السيد جمال الدين الأفغانى ٧

أسرته ونشأته - أسفاره - جهوده السياسية - العروة الوثقى - عمله -
غاياته ووسائله - أثره فى العالم الاسلامى - أهم آرائه .

الفصل الثانى: ترجمة محمد عبده ٢٠

أ- دور الإعداد

ب- طالب علم ومتصوف

الأزهر ودراساته فيه - إصلاح الأزهر فى عهد محمد على - فى عهد
إسماعيل - عزلة الشيخ عبده وتصوفه - لقاءه لجمال الدين وملازمته له

الفصل الثالث: ترجمة محمد عبده ٤٣

أ- بدء حياته العامة - عالم وصحفى

اشتغاله بالتعليم - غايته ووسائله - عمله فى الوقائع المصرية ومقالاته
فيها - الحركة العربية وموقفه منها - نفيه من مصر .

ب- العالم الثانى

عمله فى المنفى - العروة الوثقى ودعوتها وأثرها - الجامعة الإسلامية -
تدريسه فى بيروت - عودته إلى مصر .

الفصل الرابع: ترجمة محمد عبده ٦٦

الدور الأخير - اجتماعى ومصلح

الفصل الخامس: تعاليم محمد عبده ٩٩

المبادئ والنزعات

ماكتب عنه - رأى هورتن فيه - الصلة بين تفكيره وأعماله تفسيره
للقرآن - موقفه من عالم التوحيد - العقل والعالم - موقفه من الفلسفة .

الفصل السادس: تعاليم محمد عبده ١١٩

موقفه من العقل والعلم ..

الدين والعقل - الدين والعلم - لا تعارض بين الدين والعلم - التأويل -
التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة ..

الفصل السابع: تعاليم محمد عبده ١٣٦

الإيمان بالله - رأيه في الإنسان - الجبر والاختيار - رأيه في النبوة
والروحي - الاعتقاد في الأولياء - الشفاعة - رأيه في الأخلاق والعبادات -
الإسلام الصحيح .

الفصل الثامن: محمد رشيد رضا والمنار ١٦٩

محمد رشيد رضا - نشأته وتعلمه - سفره إلى مصر واتصاله بالإمام -
قيمه العلمية - المنار - غاياته وخطته - الجمعية الإسلامية - اصطدامه
بالحزب الوطني وجريدة السياسة - موقفه من تركيا والوهابيين -
محافظة رشيد رضا - تأويل القرآن - الإصلاح في نظر المنار - أصول
العقائد وتوحيد المذاهب - جمعية الدعوة والارشاد - تفسير المنار -
العوامل الموقرة .

الفصل التاسع: حزب المنار ١٩٦

أ- الأزهريون .

ب- أصحاب المناصب والأدباء .

ج- الحركة السياسية: محمد عبده والحركة السياسية - الحزب الوطني السيد عبد
الله نديم ومصطفى كامل - حزب الأمة - حسن عبد الرازق باشا -
محمود سليمان باشا - أحمد بك لطفى السيد - شيعة الإمام والجامعة
المصرية - الشيخ على يوسف - سعد باشا زغلول .

د- الإصلاح الإجتماعي: دعوة الإمام - قاسم بك أمين ودعوته - الاهتمام بالمرأة -
تحرير المرأة وإصلاح الأسرة - باحثة البادية حياتها ودعوته - المرازنة
بينها وبين قاسم أمين .

هـ- المدافعون عن الدين: الدكتور محمد توفيق صدقي - الأستاذ محمد فريد وجدي
- الشيخ طنطاوى جوهرى - الشيخ عبد القادر الغربى .

الفصل العاشر: الجيل المعاصر من المحدثين ٢٤١

خاتمة بقلم العرب ٢٦٣

مصادر الكتاب ٢٦٧

أسماء الأعلام والأماكن والكتب ٢٧٢

مقدمة

الاستاذ مصطفى عبد الرازق

في بعض سنوات الحرب ، شهدت في الجامعة المصرية ، قبل
ضمها إلى وزارة المعارف . حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم ،
وخطب فيها طائفة من كبار الأدباء وكبار الأساتذة .

وكان يجرى على السنة الخطاب ذكر أئمة النهضة الحديثة في
مصر . في فروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وعلمية قهتف
الجموع ، ويلبغ حماس الشباب أقصاه . حتى إذا جرى ذكر الشيخ
محمد عبده خفت هنا لك صوت الشباب . وقرت حدة الهاتفين .
انصرفت يومئذ حسيرا محزوناً ، أكاد أنهم بقلة الوفاء بلدا
ينسى فيه فضل الشيخ محمد عبده بعد سنين . لكن عتبى على شبابنا
كان ممزوجاً برحمة ، لأنهم لم يعرفوا من أمر الرجل شيئاً يغريهم
بأن يحبوه ، ويقدروه حق قدره .

ولعل قصارى ما كان يعرف طلاب العلم في ذلك العهد من
أمر الامام أنه كان شيخاً مكروهاً هو وآراؤه من الشيوخ ، كما
يكره الشيوخ المنار وصاحب المنار تليذ الامام .

ملأت هذه الخواطر نفسى ، ودفعتنى إلى الخطابة والكتابة
في سيرة الشيخ محمد عبده ، وما يتصل بسيرته وآثاره ووجهته
في الإصلاح .

كانت أنشئت في تلك الأيام جامعة الشعب ، نهض لانشائها
الكونت ده بروزور المندوب الروسى في صندوق الدين ، وكان
رجلاً فاضل النفس ، سامى المقاصد ، وجيهاً ، من كبار أهل العلم

والأدب . وقد جمع إليه ثلة من الأجانب ، وثلة من المصريين ، لينظموا محاضرات ودراسات ليلية بلغات شتى تيسر الثقافة العالية والذوق الفنى لمن تعوقهم أعمالهم فى الحياة عن متابعة دراسة منظمة فى معاهد عالية ، وتيسر أيضاً الاتصال الفكرى والذوقى بين الأجانب والمصريين .

ونجحت جامعة الشعب نجاحاً عجيباً . ولما خرج الكونت ده بروزور من مصر ، وقامت ثورة سنة ١٩١٩ ، تعطلت جامعة الشعب ، وطوى الدهر ذكرها .

ألقيت فى جامعة الشعب ، التى كنت مع على بك بهجت رحمه الله من أعضاء مجلس إدارتها ، سلسلة محاضرات فى درس سيرة المرحوم الأستاذ الشيخ محمد عبده ، ترمى إلى تمثيل صورة صحيحة من أخلاقه ، ومعارفه ، ومذاهبه فى الإصلاح ، مع بذل الجهد فى بيان العوامل التى كونت كل ذلك ، وأثرت فى نموه وتطوره ، من البيئة والتربية .

ولم أكن فرغت من هذه الدراسة حين عصفت الحوادث بجامعة الشعب ، وألقيت فيها آخر محاضرة فى ٦ مارس سنة ١٩١٩ . وقد بقيت المحاضرات عندى لم أنشرها ، وهى التى ورد ذكرها غير مرة فى الكتاب الذى نحن بصدد منسوبة إلى الجامعة المصرية مكان جامعة الشعب .

لم أنشر هذه المحاضرات ، ولكنى نشرت بعدها فصولاً مختلفة فى الجرائد والمجلات تتعلق بحياة الأستاذ ، ومذاهبه الإصلاحية ، وآرائه ، وأثر المرأة فى حياته . ونشرت مع مسيو برنار ميشيل ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد ، ونشرت أبحاثاً فى تاريخ السيد جمال الدين وفى صلته برنان .

وكان غرور الشباب يخيل إلى أننى بهذا المجهود الضئيل أدفع
عادية النسيان عن ذكر الرجل وعن مآثره ، كأن النسيان يستطيع
أن يمحو ذكرا كتبه الدهر فى لوح الخلود .

لا جرم كان القبس الروحى الذى ألقاه الشيخ محمد عبده فى
الأزهر وفى غير الأزهر يشتعل رويداً ، وكانت بذور الإصلاح
والحرية الفكرية التى ألقاها بكتلى يديه تنمو فى كل ناحية ؛ تلك
البذور التى أشار إليها قاسم بك أمين بقوله فى رثائه « وكان له
أمل لا يزعه شئ فى إصلاح أمته ، وكان عنده اعتقاد متين فى
أن البذرة الطيبة متى ألقيت فى أرض بلادنا الخصبة ، نبتت ،
وأزهرت ، وأثمرت ، كما نبتت ، وأزهرت ، وأثمرت بذور الفساد
فيها . لهذا كان يلقى بملء يديه ما جمعه فى حياته من الأفكار
الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة . »

والآن بعد مضى ثلاثين سنة إلا قليلا على وفاة الشيخ ،
يشعر الناس بأن له فى النهضة المصرية الحديثة أكبر الأثر ، وتعود
ذكره حية ، يتناولها الدرس ، ويعرض لها النقد ، ويعنى بها
الكتاب والمفكرون على اختلاف مذاهبهم . فهذا يقول
ماتعريبه : « عبده لم يعد من طراز هذا الزمن » وتدقيقه فى أمر
البدع يعتبر نهياً

كل آراء محمد عبده فى العلم والدين أصبحت متخلفة عن الزمن ،
لا أنها قد قدم العهد بها ، ولكنها أصبحت لا تلائم حال الشرقيين
فى توثيقهم للحرية الكبرى . (١)

وذلك يقول : « ولقد قام بعض علماء المسلمين فى ظروف
مختلفة بمحاولة دحض مزاعم أولئك المتعصبين من أبناء الغرب .

(ح)

واسم الشيخ محمد عبده هو أنفع الأسماء في هذا الصدد؛ لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التي زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الأوروبيون أنهم يسلكون، لتكون حجتهم قوتها في وجه خصومهم. ثم أن هؤلاء العلماء المسلمين، والشيخ محمد عبده في مقدمتهم، قد اتهموا بالالحاد والكفر والزندقة، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الاسلام. (١)

ويقول السيد رشيد رضا في السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: «يبد أن كلا منهما حكيم عاقل، وإن السيد جمال الدين رجل دين وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين. بل هو أقرب من أستاذه إلى الموقف الوسط بين رجال الدين والدنيا من المرتقين فيهما». (٢)

ويقول الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغي: «أعتقد أننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح، لانجد رجلاً رزق فيها في هداية القرآن، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الامام محمد عبده. ولقد وهبه الله شروط الامامة الدينية جميعها كما منحه البصر في أمور الدنيا». (٣)

ويقول آدمس: «وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدنية في وجودها نفسه إلى الأستاذ الامام، وأنها في كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه وصادرة عنه». (٤)

هذا هو مظهر الحياة لذكر الشيخ محمد عبده الذي نغبط به حقاً،

(١) كتاب حياة محمد ص ١٥.

(٢) تاريخ الأستاذ الامام، الطبعة الأولى ج ١، ص ن.

(٣) تاريخ الأستاذ الامام ج ١ ص ١٠٧٢.

(٤) الاسلام والتجديد في مصر ص ٢٦٢.

لأنه دليل على توجه العقول لفهم الرجل ، وتمحيص آرائه ومذاهبه . ولا بد للعقول أن تختلف أنظارها . والذي يتناول بالنقد الصحيح آراء أستاذنا هو عندنا مشكور كالذى يؤيدها صادقا ؛ كلاهما يخدم دعوة الإصلاح والحرية الفكرية التى نهض بها الشيخ محمد عبده ، وجاهد لها مخلصاً ، وهى التى نحى لها ونجاهد .

...

ولعل آخر ماظهر من المؤلفات متصلاً بالشيخ محمد عبده هو كتاب الاسلام والتجديد فى مصر ، تأليف الدكتور تشارلز آدمس . وهذا الكتاب ، كما يقول صاحبه ، « يحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة فى مصر ، وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التى قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف « أى مؤلف كتاب الاسلام وأصول الحكم ، الذى نقلنا كتابه إلى الانجليزية ، وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين فى مصر . » (ص ١ من التصدير)

وقد صرّح المؤلف بأن القسم الثانى من هذا الكتاب الذى هو ترجمة انجليزية لكتاب الاسلام وأصول الحكم « لم ينشر لأسباب عديدة . » وقد كان من حسن الحظ أن هذه الأسباب العديدة لم تحرم القراء من نشر القسم الأول .

يقول المؤلف فى وصف كتابه « ولسنا نزعم أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق فى حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل ، وإن كنا لانعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها فى صورة أوفى ، وأنه انفراد بوصف الحركة فى تطوراتها الأخيرة . » (ص ٢) وهذا وصف صادق لكتاب الأستاذ تشارلز آدمس وإن كان فيه تواضع يخفى الجهود التى بذلها المؤلف فى مراجعة كل

المصادر المعروفة لتاريخ الشيخ محمد عبده ومذاهبه ، مع التخريج
والنقد على نمط على سليم .

وإذا كان من القراء من سيجدون ما يخالف آراءهم في بعض
الأحكام والاستنباطات ، وقد يجدون هفوات تاريخية وغير
تاريخية ، فإن كل قارئ لهذا الكتاب يشعر بأن مؤلفه لم يدخر
وسعا في الدرس والتحصيل ، ولم ينحرف عن سبيل النزاهة
والانصاف في البحث والحكم .

بدأ المؤلف كتابه بتصدير مقدمة . أما التصدير فتاريخ لوضع
الكتاب ، ونشأة فكرته .

وأما المقدمة فتصوير للوجوه والاعتبارات التي راعاها
المؤلف في تقسيم الموضوعات وترتيبها .

والكتاب بعد ذلك منقسم إلى عشرة فصول :

الفصل الأول منها يتناول تاريخ السيد جمال الدين الأفغاني
وبيان آرائه في الإصلاح .

وبلى ذلك ستة فصول في تاريخ الشيخ محمد عبده ، تاريخاً مفصلاً .
وما بقي من فصول الكتاب فتصل بأثر الشيخ محمد عبده في
تلاميذه ، وبسير حركته الإصلاحية منذ وفاته إلى اليوم .

...

ولما نبأني عباس افندي محمود بأنه شرع في نقل هذا الكتاب
إلى العربية عن لغته الأصلية الانجليزية ، وشهدت إقباله على هذه
الترجمة إقبالاً يعرب عن اهتمامه وغبطته بما يحاوله ، عادت بي
الذكريات إلى سنوات ماضية ، يوم كان يجهل شبابنا المثقف كل
أمر الشيخ محمد عبده ، ولا يعنى بأن يقرأ ما يكتب عنه الكاتبون
حتى في لغتنا العربية . ولقد كان ما شعرت به من سرور بمحدث

(ك)

عباس افندى كفاء ما أدركنى من حسرة وألم يوم شهدت حفلة الجامعة المصرية التى أشرت إليها فى صدر الكلام .

وسرنى أن يقبل أهل الجدم من خريجى جامعتنا المصرية الفتية على المساهمة فى إحياء ذكر الشيخ محمد عبده ، مساهمة تليق بأهل الرأى والعلم . بأن يدرسوا حياته وآثاره ، ويهيئوا للناس درس حياته وآثاره .

ولما كنت أعرف العرب مذ هو طالب فى قسم الفلسفة بكلية الآداب كأحسن ما يكون الطالب جدا وصبرا على البحث ، فى ذكاء نافذ إلى غور الحقائق ، وتقدير لما يجب للبحث العلمى من نزاهة وأمانة ، فقد وثقت بأن عباس افندى محمود سيخرج إلى العربية صورة صادقة من كتاب الأستاذ تشارلز آدمس . وحقق عباس ما أملت . فجاءت ترجمته لكتاب « الاسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة طيبة ، لا يشعر قارئها بأثر من آثار العجمة يذكره بأن الكتاب مترجم عن لغة أجنبية .

ولقد راجع النصوص التى اقتبسها المؤلف فى مصادرها ، وعاد إلى أكثر المراجع التى أشار المؤلف إليها تحرياً للضبط والأمانة . وإن الذين مارسوا الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية ليدركون ما ينبغى من الجهد ومن المهارة لتعريب كتاب مثل كتاب « الاسلام والتجديد » .

والنجاح الذى أحرزه الأستاذ عباس محمود فى تعريبه يدل على استعداد قوى لفن الترجمة . وهو فن نحن أحوج ما نكون إليه فى هذا الدور من أدوار نهضتنا الفكرية . والمستعدون لهذا الفن ، المستكملون لأدواته ، ليسوا بيننا بالكثيرين . وجدير بالاستاذ عباس أن يواصل جهده فى هذه الناحية من نواحى جهودنا العلمية .

(ل)

عباس محمود صديق لى من يوم أن عرفته ، وإذا لم يكن لنا
من تلاميذنا أصدقاء ، فليس لنا فى الناس من صديق .
لكننى علم الله لا أريد بهذه الكلمة أن أقرظ صديقا ، أو
أجامل تلميذا ؛ إنما هى فرصة اتهمزها لأسترعى نظر شبابنا إلى
عمل صالح . ومثل من أمثلة الشباب الصالح ؟

ذو الحجة ١٣٥٣
مصطفى عبد الرازق

مارس سنة ١٩٣٥

تقديم

هذا الكتاب هو القسم الأول من رسالة قدّمتها في أغسطس سنة ١٩٢٨ الى قسم الدراسات الخاصة بالعهد القديم في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة . وقد كتب له الظهور بفضل مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بمصر التي اتصلت بها بضع سنين إذ قررت أن يكون حلقة من سلسلة الأبحاث الشرقية التي تصدرها .

أما القسم الثاني من الرسالة فهو ترجمة انجليزية لكتاب عن الخلافة ألفه على عبد الرازق أحد الكتاب المحدثين في مصر الآخذين من حرية الفكر بحظ أوفر من غيرهم ، ولم ينشر هذا القسم لأسباب عديدة . وقد أخرج على عبد الرازق في سنة ١٩٢٥ كتابه « الاسلام وأصول الحكم ، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام » ، فأثار معارضة شديدة في مصر عند ظهوره وذلك لما تضمنه من الأفكار الحرة .

إلى أي أصل ترجع هذه الآراء الخارجة على القديم ؟ وهل هي تمت بصلة ما إلى حركة الإصلاح الحديثة التي أنشأها المرحوم الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية المتوفى عام ١٩٠٥ ؟ أم ترجع الى هذه الحركة حقا كما يتبادر الى الذهن لأول وهلة ؟ أم هي أكثر اتصالا بما ألفه العلماء الأوروبيون ؟

كان هذا السؤال وأشباهه مما يتصل بظهور كتاب ككتاب على عبد الرازق سبياً في إعداد بحث يمد لترجمة هذا الكتاب ، ويحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة في مصر وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التي قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف الذي نقلنا كتابه الى الانجليزية وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين في مصر .

وقد جاء هذا البحث التمهيدى عاما في صورته ومحتوياته ، وفي صلته بالكتاب المترجم حتى استطعنا نشره في كتاب مستقل ، تتقدم به الى القراء في استحياء ، لحل العلماء المشتغلين بهذا النوع من الدرس يحدون له بعض القيمة ، وان كان قد سبقنا في الكتابة عن محمد عبده باللغات الأوروبية علماء من الأوروبيين أمثال جولز جيهر وهورتن وهارتمان وغيرهم ومن المصريين مثل الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذي اشترك مع مسيو برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد الى الفرنسية وفي كتابة مقدمة لها .

ولسنا نزع أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق في حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل، وإن كنا لا نعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها في صورة أوفى، وأنه انفرد بوصف الحركة في تطوراتها الأخيرة. ومهما يكن من شيء، فإن هذا الكتاب ينبغي بحاجة الباحث في هذا الموضوع في اللغة الإنجليزية، وإني لأرجو أن يروق أولئك الذين يريدون تتبع التطورات التي تحدث في الإسلام في العصر الحديث وفي الحياة الفكرية في العالم الإسلامي.

ويكاد يكون هذا الكتاب نفس الرسالة التي قدمناها إلى الجامعة، وكل ما مسه من التغييرات إنما هو ما اقتضاه ظهور أبحاث متصلة بموضوعه نشرت بعد تأليفه، ويجب أن نشير بوجه خاص إلى سلسلة الدراسات القيمة التي نشرها الأستاذ هـ. أ. رجب في مجلة مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن ثم طبعها كتاباً سماه «دراسات في الأدب العربي الحديث» وكذلك إلى التراجم القيمة التي نجلدها في كتاب «زعماء الأدب العربي الحديث» الذي نشره في سنة ١٩٣٠ طاهر خيري والأستاذ الدكتور ج. ك. مبغيار بعد أن نشر من قبل في مجلة ألمانية هي مجلة العالم الإسلامي، وسرني أن وجدت في هذه الكتب ما يؤدي بعض آرائ، وقد استعنت بها في بعض الأحيان استعانة أغبط بالاعتراف بها.

ولقد نشر أخيراً أهم ما كتب عن محمد عبده وهو الجزء الأول من تاريخ الأستاذ الإمام الذي ألفه محمد رشيد رضا ونشره في أواخر سنة ١٩٣١، وهذا الكتاب الذي انتظرناه طويلاً والذي ألفه أكبر تلاميذ الشيخ عبده وأكثرهم عملاً على نشر تعاليمه، لا بد من أن يظل أكبر مرجع نستقي منه معلوماتنا عن حياة ذلك المصلح المصري العظيم وعن أعماله. أما الجزء الثاني من كتابه هذا فيشمل مقالات الشيخ محمد عبده ورسائله ويحتوي الجزء الثالث على ما كتب عند وفاته في رثائه وبيان تاريخ حياته، وهذان الجزءان صدرا قبل صدور الجزء الأول.

أما أطول تاريخ مفصل لحياة الشيخ محمد عبده فقد كتبه محمد رشيد رضا قبل ظهور كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» ونشره في العدد الثامن من المنار (١٩٠٥) وهي المجلة الشهرية التي تصدرها جماعة الشيخ محمد عبده. ويحوى الكتاب الحديث كثيراً من الحوادث والتفاصيل المتصلة بالوقائع والأشخاص، ويرسل على التاريخ المصري الحديث أشعة تضيء جوانبه أيما إضاءة، وتميط اللثام عن خبايا الدسائس السياسية وغير السياسية التي كان للشيخ محمد عبده ضلع فيها والتي كثيراً ما كان ضحية لها. ولقد تأخر نشر تاريخ حياته في صورته الحاضرة لأن ذلك لم يكن ممكناً إلا في السنوات الأخيرة، وهذا الكتاب الذي

جاوز الألف صفحة ، هو في الجلة أحدث ما كتب في الموضوع وأوفاه لولا أن المؤلف
يعد بإصدار مجلد آخر يشمل وثائق جديدة.

ولو قارنا الكتاب الأخير المطول بما كتبه أولاً محمد رشيد رضا في إيجاز ، لوجدنا
أن النقط الرئيسية في حياة الإمام وفي تفاصيلها الهامة هي هي في الكتابين حتى أن ظهور
الكتاب المطول لم يقتض إلا قليلاً من التعديل في بحثنا هذا . وقد أشرنا في أسفل
الصفحات الى الوقائع والعبارات الهامة التي وردت في الكتاب المطول ولكننا اكتفينا
في كثير من الأحيان بالإشارة الى ما كتبه رشيد رضا أولاً وأوردنا الهوامش التي تزيد
الرأى أو توضحه حتى يتسنى لمن يشاء أن يستوثق بما نقرره أو يتحرى صحة الاحكام التي
نصدرها .

أما القارىء العادى الذى لا يهيمه الاطلاع على المصادر ، أو الذى يشتت ذكرها باله
فيستطيع أن يغض النظر عنها وهو آمن مطمئن .

وإني لأشكر جزيل الشكر استاذى المجل الأستاذ مارتن سبرنجلنج الدكتور في الفلسفة
وأستاذ اللغات والآداب السامية في جامعة شيكاغو ، فقد غمرني بفضلته وأرشاده عندما كنت
أعد هذا البحث . وأن سعة المامه باللغة العربية والشئون الإسلامية ، ومعرفته بالمسائل
الدقيقة التي يثيرها مثل هذا البحث وإرشاده المشرب بالعطف وما تكبده في معوتى
خلال مدة طويلة ، كل ذلك جعله خير مرشد جدير بالاعجاب والتقدير وجعل آرائه
وإرشاده وزناً كبيراً . وإني لأعترف بما له على من فضل عظيم وأقرر أن وزر ما في هذا
الكتاب من نقص إنما هو على وحدى ، ليس على استاذى منه شيء .

وأشكر كذلك كل الشكر زميليه في مدرسة الدراسات الشرقية جناب ١.١. إلدرد
الدكتور في الفلسفة واللاهوت ، وجناب ١. جفرى الماچستر في الآداب والدكتور في
الفلسفة لما أمداني به من نصح وتشجيع بين حين وآخر عند إعداد البحث ونشره .

القاهرة : أبريل سنة ١٩٣٢

تسارلر آرمسى

مقدمة

نستطيع أن نقول إن التجديد الإسلامى فى مصر اتخذ - خلال الربع الأخير من القرن الماضى تحت زعامة الشيخ محمد عبده . مقى مصر المتوفى عام ١٩٠٥ - صورة حركة معينة تسعى إلى تحرير الدين من أغلال الجود ، وتجه إلى استكمال إصلاحات توفى بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة .

وهذه الحركة تختلف ، فى هذه الناحية ، عن حركة الإصلاح التى قام بها طائفة العقليين من مصلحي الهنود الذين كان مهمهم الأول منصرفاً إلى الحركة الثقافية وإلى التوفيق بين الإسلام وبين مطالب المدنية الأوروبية الحديثة (١) . ومهما يكن من شىء ، فقد توافقت الحركتان على أن الإسلام دين عام يناسب كافة الناس ويلائم جميع العصور والثقافات . لم ينشأ الدافع الأول إلى حركة الإصلاح المصرى من مصر نفسها ، بل كان صدًى لتعاليم السيد جمال الدين الأفغانى وأثرأ من آثاره . وكان جمال الدين ممثلاً نابها لفكرة الجامعة الإسلامية ومدافعاً قوى الشكيمة عن الإصلاح الشامل فى الإسلام ، وقد عاش فى مصر من سنة ١٨٧١ إلى سنة ١٨٧٩ .

وكان محمد عبده أحد شباب الطلاب المصريين الكثيرين الذين تأثروا أثرأ عميقاً بأراء الحكيم الأفغانى الجذاب ، ولكنه كان أيضاً أكثرهم دلالة على القرابة الروحية والعقلية لذلك المعلم العظيم . فقد خلد روح أستاذه ومثله العليا بمساهمته فى الحياة السياسية والاجتماعية والدينية فى بلده ، وبكتاباتة . وخلدها أكثر من هذا بإصلاحاته العملية القوية ، وبهذا أصبح محمد عبده ، بالنسبة لمصر والإسلام ، نبى عهد جديد . ولم يخطئ مؤرخ من المحدثين وصفه بأنه « أحد مبدعى مصر الحديثة » ولا جاوز الحق عند ما قرر أنه « أحد مؤسسى الإسلام الحديث » (٢) وذلك لأن جهوده فى التوفيق بين أصول الإسلام وبين الآراء العلمية الغربية كان لها خطرهما فى العالم الإسلامى أجمع .

ولقد ظلت نزعة الإصلاح التى ترعرعت فى مصر على يديه قائمة حتى الآن ، وأصبحت

(١) انظر : جولز زير س ٢٣٠ ، تكلم المصنف فى الفصل الذى عقده على مناهج المحدثين فى تفسير القرآن على مدارس الإصلاح فى الهند وفى مصر ووازن بينهما ثم أطال فى الكلام على الحركة المصرية .

(٢) انظر الرسالة (المقدمة س ٤٢)

بأدية الأثر في كثير من النواحي ، فأيدته كثير من كانوا يميلون إلى حركته الإصلاحية وواصلوا الدفاع عن تعاليمه بعد موته .

ويظهر أن انصاره المجاهدين بالولاء له لم يكونوا من الكثرة أو من التشابه والانسجام بحيث يستطيعون أن يكونوا مدرسة أو حزبا إصلاحياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ومع هذا فقد صادفت تعاليمه أذنا واعية ولقيت عطفاً واسع المدى بين المستنيرين في مصر وفي غيرها من البلاد الإسلامية ، وقوى سلطانها في كثير من البيئات وأصبحت ذات أثر فعال حتى في الدوائر التي لم تكن موالية له .

كانت آراؤه خصية توالد وتتكاثر ، وكانت روحه قوية شديدة التأثير .

وقد أخذت تنمط في مصر خلال الربع الأول من القرن العشرين ، أو قبل هذا بقليل ، بقطة صادقة تجلت في صورة نهضة عقلية وأدبية ، وفي حركات اصلاح اجتماعي وفي تطورات سياسية كشفت عن نمو روح الوطنية .

في الحق ، لم تكن هذه النهضة بحذافيرها من عمل محمد عبده وحده ، وذلك لأن مؤثرات أخرى ساهمت في تصويرها . على أنه من العسير أن نعلل هذه النهضة أو أن نفهمها على وجهها الصحيح دون أن نشير الى الشيخ عبده . ويجب أن نقرر أن نصيبه منها في نشأتها وفي تطورها كان نصيب الأسد .

على أن آماله في الإصلاح الشامل للدين لم تتحقق الى المدى الذي كان يشتهي ويتوقعه ، وإن كانت بواعث الإصلاح ونزعات التحرير التي أطلقها من عقابها فعلت فعلها في النواحي التي كان يرى إليها ، وما زالت تستكمل الكثير مما يمكن أن يمد بحق جزءاً من مراميه . من أجل ذلك وجب علينا أن تبين مواقف قادة الرأي اليوم في مصر لتتلس ما يمكن أن ينسب من آرائهم الى التعاليم التي نادى بها من قبل .

وقد نحونا في بحثنا هذا ، النحو الذي تقتضيه هذه الاعتبارات ، على أنه لن يستقيم فهم الوجهه الصادق لحركته أو إدراك غايتها دون أن نقف على شخصيته وأعماله لأن أعماله هي خير مفسر لآرائه .

ويجب علينا لفهم آرائه أن نعرف الرجل الذي ألهمه هذه الآراء وهو السيد جمال الدين الأفغاني . لهذا قدمنا القول في حياة الأستاذ وتليذه ، ثم أجلنا الكلام على أهم آراء محمد عبده التي تعد مبادئ أساسية للتجديد في مصر .

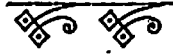
وقد اقتضى الحال أن نعرض لآثار البارزين من حواريه ومن خلفائه ، وأن نتناول فوق ذلك الكلام على غيرهم من قادة الفكر في مصر الذين يمكن أن ترد آراؤهم إليه ،

وذلك لنحاول تقدير ما أضافوه الى الفكر الاسلامى الحديث .

وكان أهم ما عنيانا به من آثار المحدثين ، الكتاب الذى صنفه على عبد الرازق فى الخلافة الاسلامية وسماه « الاسلام وأصول الحكم » ، وطبعه عام ١٩٢٥ ، لتتلبس ما فى آراء المصنف من خطر .

ولو كان هننا الاحاطة بجميع ميادين النشاط فى الادب العربى الحديث لوجب علينا أن نعرض لآثار غيره من مفكرى المصريين وكتابهم المحدثين . على أنه مما لا يحتاج الى بيان ، أن عملاً كبيراً كهذا لا يتسع له هذا الكتاب ، كما أنه ليس من اليسور أيضاً أن نلم هنا بجميع ما ينطوى تحت لواء التجديد فى مصر .

لذلك رأينا — تحقيقاً للغرض الذى توخيناه — أن نكتفى بأجمال القول فى اتجاه الفكر الاسلامى فى مصر الحديثة ، وان كان ما بسطناه فى بحثنا هذا إنما هو صورة مصغرة لميدان واسع عظيم ، تقتضى الاحاطة بجميع أطرافه دراسة أوفى .



الفصل الأول

السيد جمال الدين الأفغاني

ولد السيد جمال الدين الأفغاني، العامل الجوهرى الأول في إحياء حركة التجديد في مصر، عام ١٨٣٩ في أسعد آباد بالقرب من كابل بأفغانستان^(١). وكان والده السيد صفدر^(٢) أمياً فقيراً مع أنه ينمى نسبه الى السيد على الترمذى المحدث المشهور^(٣). ويرتقى الى الحسين بن علي بن أبي طالب حفيد الرسول.

وعند ما بلغ جمال الدين الخامسة من عمره، أخذ يتلقى العلم في مدرسة محلية حتى بلغ العاشرة، ثم واصل الدرس والتحصيل في أما كن متفرقة في إيران وأفغانستان، حتى اذا بلغ الثامنة عشرة، كان قد وقف على جميع العلوم الاسلامية المعروفة وأجاد الكثير منها، كالنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة والتاريخ الاسلامى وعلوم الشريعة والتصوف والمنطق والفلسفة والطبيعات وعلم ما بعد الطبيعة والرياضيات وعلم الهيئة والطب والتشريح الى غيرها من مختلف العلوم.

وعرض له حينذاك سفر الى الهند، حيث أقام نحو عام ونصف، وأضاف في هذه المدة الى ذخيرته بمض المعرفة بالعلوم والطرائق الاوربية وشيئاً من الانجليزية، وكان يتقن

(١) كما جاء في رواية جمال الدين، أما الرواية الفارسية فتذهب الى أنه ولد في قرية بهذا الاسم بالقرب من حمدان في ايران، والسبب في تفضيله الانساب الى أفغانستان — ان صح انه ولد في فارس — لا يمكن الخوض فيه إلا بطريق الحدس فقط — لفلة المعلومات التي وصلت اليها عن نشأته الأولى ولاقتصارها على ما أمدنا به جمال الدين نفسه. على أن حسن الحظ يحمل المعلومات التي وقفنا عليها عن القدم الأخير من حياته كافية لمعرفة ترجمته منذ أن حل في مصر. ويقدّر الاستاذ ج. ج. براون (الثورة الفارسية ص ٤٢٣) ان جمال الدين أراد أن يعرف بأنه أفغانى ليسهل خضوعه في زمرة السنيين من المسلمين وليتخلى عن الحماية الفارسية التي كان يشك في قيمتها.

مهما يكن الأمر في حقيقة مولده فقد عرف بالأفغانى — يقول بلانت في مذكراته بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٨٨٣ (الثورة الفارسية ص ٤٠٢ — هامش) « ان أسرة جمال عرية احتفظت دائماً ببلنتها وكان يحيد الكلام بها ابادة تامة » وهذا يخالف ما ذكره محمد رشيد رضا (المنار ج ٨ سنة ١٩٠٥ ص ٣٨٩) من أن جمال الدين بالرغم من طلاقته لم يستطع التخلص من آثار نسبه الفارسي في كلامه العربي.

(٢) أو مستقر كما ورد في التراجم العربية — انظر تاريخ ج ١ ص ٢٧.

(٣) توفى عام ٢٧٩ هـ الموافق لسنة ٨٩٢ هـ.

الأفغانية والفارسية والتركية والعربية، ثم بارح الهند حاجاً إلى مكة المكرمة، وطالت مدة سفره إليها حتى وافاها عام ١٨٥٧، وبعد أن أتم فرائض الحج، عاد إلى أفغانستان والتحق بخدمة الأمير الحاكم دوست محمد خان. وسار في جيشه ولازمه في حصار وفتح هراة، التي كان يحتلها ابن عم الأمير وصهره السلطان أحمد شاه.

ولما توفي محمد خان عام ١٨٦٤ خلفه ابنه شير علي، ونشبت الحرب بينه وبين أخوته الثلاثة واندلح لهيبها، وانضم جمال إلى محمد أعظم أحد هؤلاء الأخوة وقد ذاق حلاوة النصر ومرارة الهزيمة مرات إلى أن انتهى الأمر إليه فاتخذ جمال الدين كبيراً لوزرائه. وكان جمال الدين حينذاك في السابعة والعشرين، ولم تلبث الحرب أن تجددت مرة ثانية وناصر الانجليز الأمير شير علي وأمدوه بالمال، فظفر بأخيه واضطره إلى الفرار من البلاد ووافاه أجله بعد وقت قصير.

ولم يجاهر الأمير الجديد جمال الدين بالعداوة ولم يتسمه بسوء، وذلك لأنه كان سيداً منسياً ذا سلطان على العامة، ولكنه أضمر له الشر، فاستحسن جمال مبارحة البلاد واستأذنه للحج مرة ثانية فأذن له وسافر من أفغانستان عام ١٨٦٩، واتجه إلى الهند فأكرمه حكومتها دون أن تتيح له الاشتغال بالسياسة أو مبادلة الرأي مع زعماء المسلمين فلم يقيم أكثر من شهر، ثم واصل السفر في باخرة من بواخر الحكومة إلى السويس وانتقل منها إلى القاهرة ليضئ بها أربعين يوماً، وتردد على الجامع الأزهر خلال مدة إقامته فيها، وغالطه كثير من الأساتذة والطلاب وحاضر من تردد منهم على محل إقامته.

وكان حينذاك قد تحول عن الحجاز عزمه، وتجهل بالسفر إلى الاستانة فأكرم السلطان عبد الحميد وفادته إكراماً بالغاً، ورحب به العلماء وأصحاب المناصب السامية وبدأ كعادته يمزج في حمية بحياة الدوائر التي فتحت له صدرها، ولم يضع فرصة لإعلان آرائه وإذاعة تعاليمه، فما لبث أن علا ذكره وعظم نفوذه.

ولكن هذا أحفظ عليه شيخ الإسلام وأثار في صدره الغيرة والحسد. وفي أواخر عام ١٨٧٠ دعاه مدير دار الفنون أو الجامعة التركية ليحاضر الطلاب في الحث على الصناعات^(١)، ومع أن جمال الدين احتاط للآمر واستوثق من رضى الكثيرين

(١) انظر مشاهير الشرق ج ٢ ص ٥٥ وانظر أيضاً ملخص المحاضرة لبراون في الثورة الفارسية ص ٦. شبه جمال المبيضة الانسانية بيدن حي وكل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن وقال أن روح هذا الجسم اما النبوة واما الحكمة. ونسك شيخ الاسلام بهذه العبارات قائم جال بأنه زعم أن النبوة صناعة وأن النبي صانع واتهمه بأنه بقوله هذا جرد النبي من ميزته الوحيدة القائمة على أنه رسول

من أصحاب المناصب السامية عن خطابه قبل إلقائه، فإن شيخ الاسلام تمسك ببعض العبارات التي وردت به، واتهمه باستعمال عبارات منافية للدين ماسة بحرمته، ولهجت الصحف بذلك، وأكثرت من الكتابة فيه، وانبرى جمال الدين للرد عليها فغظم الأمر حتى طلبت إليه الحكومة التركية مغادرة البلاد تسكيناً للخواطر، فرحل عنها إلى مصر ووافى القاهرة في ٢٢ مارس سنة ١٨٧١، ولم تكن له عزيمة على الإقامة بها طويلاً ولكن رياض باشا الذي كان ناظر النظائر لعمده، جعل الحكومة المصرية تجري عليه عشرة جنهات^(١) في الشهر، تقديراً لفضله وإجلالاً لمكانته، فاستأله هذا إلى الإقامة في مصر.

ولما ذاع نبأ وصوله، التفّ حوله كثير من طلبة العلم المجتدين، فقرأ لهم بعض الكتب العالية في الكلام والفلسفة وأصول الفقه والهيئة والتصوف. ثم وجه عنايته إلى إعداد جيل من الكتاب الناشئين ليذيعوا في الناس آراءه الجديدة، لحمل تلامذته المبرزين على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول في الصحف. وولى وجهه بعد هذا شطر السياسة المصرية، وبذل جهداً منقطع النظير في تنبيه البلاد إلى مضار التدخل الأجنبي في شئونها، وكشف عن سوءات الرقابة الأجنبية التي فرضت عليها. ولم تكتم مقالاته في الصحف عداه للانجليز، وظل نشاطه متصلاً نحو ثمانية أعوام.

وكان مما لا مفر منه أن يتحدث بموقفه هذا المعارضة له، فقد قاوم العلماء المحافظون آراءه الطريفة، واتخذوا سبيلاً للطعن عليه، من قراءته للفلسفة التي كانت الدوائر المحافظة تحرم دائماً النظر فيها، وتعدّها عدوة للدين الصحيح^(٢).

وأثارت أعماله السياسية شبهات الحكومة في نواياه، ورابت على وجه خاص الموظفين البريطانيين، وكانت مصر حينذاك قد أخذت شئونها المالية تدهور في سرعة وأُشرفت على الإفلاس، فأدى هذا إلى التدخل الأوروبي، ثم إلى عزل الخديوي اسماعيل الذي أسرف كثيراً في صبغ البلاد بالصبغة الأوروبية، وانتهت جهوده بهذه الخاتمة السيئة، وخلفه ابنه توفيق في ٢٥ يونيو سنة ١٨٧٩.

الله الوحي اليه، على أن الدافع الحقيقي الذي حرك هذه الاتهامات هو من غير شك الغيرة من تفوقه، مهما كانت آراؤه الحرة في نظر الشيوخ المحافظين. ويقول زيدان إن ما أشار به جال لتعميم المعارف أساء شيخ الاسلام لأن بعض آرائه كانت تمس شيئاً من رزقه.

(١) مشاهير المرقى ج ٢ ص ٥٦ د تزلّا اكرمه به لا في مقابلة عمل.

(٢) ذكر محمد رشيد رضا (النسار ج ٢ (١٨٩٩) ص ٢٤٥) أن الشيوخ الجامدين أخذوا عليه ثلاثة أمور أساسية. علمه بالفلسفة وشموسه عن التقيد ببعض المبادئ الدينية التي أصبحت في نظر العامة جزءاً من الدين وعدم تدين الكثير من تلاميذه، ويرد رشيد رضا على التهمة الثالثة بقرره أن منشأ هذا لم يكن اتصالهم بجمال الدين وإنما كان نتيجة لنشأتهم الأولى.

وكانت عناصر التحرير التي نشر لواءها جمال الدين ، وقوى سلطتها في البلاد ، توسع
إنفاذ إصلاحات عظيمة على يدى توفيق ، ويظهر أنه قبل ارتقائه الى العرش كان قد عاهد
جمال الدين وخاصته ، على أنه اذا آل اليه الامر ، أيدهم في جهودهم الإصلاحية ، وليكن له
يكبد يرتقى العرش حتى أصدر أمره في سبتمبر سنة ١٨٧٩ بإخراج جمال الدين من مصر
هو وتابعه الفارسي المخلص أبو تراب^(١) . فقارق مصر الى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن
وهناك صنف بالفارسية كتابه « في الرد على مذهب الدهريين » وهو المصنف الوحيد
الذي كتب له البقاء من دون سائر مصنفاته المبسوطة ، وقد دافع فيه عن الاسلام وردّ
كيد المتهمين عليه .^(٢)

وفي عام ١٨٨٢ ، كانت حركة الشباب المصريين التي نماها جمال الدين ، قد انتهت الى
الفترة العراية وما تلاها من احتلال بريطانيا لمصر . وعند ما كانت الفتنة قائمة في مصر
على ساق وقدم ، دعت حكومة الهند من حيدر آباد ، وألزمته بالإقامة في كلكتا . وأقامت
عليه الرقابة ، حتى اذا خففت الحركة الوطنية المصرية ، أباحت له الحكومة مغادرة الهند ،
فذهب الى لندن وبقي بها أياماً قليلة ثم بارحها الى باريس وأقام بها ثلاث سنوات.^(٣)

(١) ذكر تمليلان لهذا العمل الذي لم يكن منتظراً من توفيق باشا فقد علله محمد رشيد رضا
(النار ج ٨ ص ٤٠٤) بأنه بمجرد ارتقاء توفيق الى الأريكة التي خلت من أبيه أخذ جمال وأصدقائه
يلحون في إنجاز الوعود السابقة وعلى الأخص إقامة الحكم النيابي الذي كان حيز الزاوية لجميع
الإصلاحات التي أملوا في تحقيقها .

على أن بذل الوعود قبل تقلد الحكم سهل يسير ، وإنجازها بعد ذلك أصعب ، ويظهر أن توفيق
باشا وجد أن التخلص من المصلح المغايب أوفق من إنجاز الوعود .

أما براون ، فيرى (الثورة الفارسية ص ٨) أن الحكومة البريطانية رابها نشاط جمال الدين
السياسي فحملت الخديوي الشاب على تخليص البلاد من ذلك المبهيج الخطر .

وربما كان هذان التمليلان يتم أحدهما الآخر — أنظر مقدمة رسالة التوحيد ص ٢٩ وتاريخ
مصر السرى طبعة ١٩٢٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

ونجد أن قلم رشيد رضا عند ما كتب تاريخ محمد عبده في سنة ١٩٣١ كان يستمتع بنصيب
أكبر من الحرية التي أتيحت له في سنة ١٩٠٥ فأيد التمليل الثاني (تاريخ ج ١ ص ٧٦) بل قرر
أن وكلي فرنسا وإنجلترا اتفقا على اقناع الخديوي بمضرة أى إصلاح والحكومة .

• (٢) يذكر س . ج . ولسون في كتابه « الحركات الحديثة بين المسلمين » ص ٧١ أن
جمال صنف كتاباً في الحلافة كان نصيبه المصادرة .

(٣) ذكر ولسون في كتابه « الحركات الحديثة » (ص ٧٢) أن جمال الدين سافر في
ذلك الوقت الى أمريكا ليتجنس بالجنسية الامريكية ولكنه لم يقم بها . ويظهر أنه اعتزم ذلك الأمر
غير أنه من المفكوك فيه أن يكون قد أنفذه ولم يشر براون وهو صديق شخصي لجمال الى زيارته
لأمريكا في ترجمته له . ويقول « بلنت » وهو أيضاً صديق شخصي لجمال (تاريخ مصر السرى

ولما وصل باريس ، استقبل عهداً جديداً للدعاية الدولية الشيطة ، فنشر آراءه السياسية في الصحف الفرنسية ، وكان حينذاك قد أحسن لغة الفرنسيين ، وأقبل القراء على مقالاته وصادت انتباهاً شديداً من الحكومات الأوروبية ذات المصالح في البلاد الإسلامية ، وبخاصة الحكومة البريطانية .

وفي عام ١٨٨٣ ، ثار بينه وبين أرنست رينان حوار في جريدة البديا في موضوع «الاسلام والعلم» ، وكانت المناقشة تدور بينهما . حول صلاحية الاسلام للاصلاح وقابليته للمدينة الحديثة .

وفي العام التالي دعا اليه صديقه وتلميذه الشيخ محمد عبده ، وكان حينذاك منفياً من مصر لاشتراكه في فتنة عرابي ، فوافاه الى باريس وبدءا معاً في إصدار صحيفة عربية اسمها العروة الوثقى ، كان غرضها دعوة المسلمين الى توحيد جهودهم لمكافحة الاعتداء الأوروبي ومناهضة الاستعمار .

وكان جمال الدين مديراً للصحيفة يرسم سياستها المعادية للانجليز ، أما محمد عبده فكان محررها الذي كتب جميع المقالات التي نشرت فيها .^(١) وظهر العدد الأول منها في جمادى الأولى سنة ١٣٠١ الموافق ١٢ مارس سنة ١٨٨٤^(٢) ، ونشر من الجريدة ثمانية عشر عدداً ، كان آخرها ما صدر في ١٦ أكتوبر ١٨٨٤ .^(٣)

ومنعت بريطانيا العظمى دخولها الى الهند ومصر ، وهما البلدان اللذان كان غرض الصحيفة الأول التأثير فيهما ، واشتدت الحكومة البريطانية في إعنات من كانت تصل اليهم^(٤) نسخ منها .

ومع أن الصحيفة لم يكتب لها البقاء طويلاً ، فقد عظم تأثيرها في العالم الاسلامي أجمع ، ووفقت في ايقاظ روح الوطنية في الأمم الاسلامية المتأخرة^(٥) .

م (١٢٠) « لقد حاولت أن أقف على أحوال جمال في أمريكا التي يقال إنه سافر اليها بعد تجواله عامين في الهند » ويقول ميشيل في مقدمة الرسالة م ٢٢ « إن رسائله التي لم تنشر والتي أتيج لنا الاطلاع عليها تدل على أنه لم يكن من الممكن أن يقوم بهذه الرحلة »
(١) تاريخ ج ٢ م ٢٢٩ — انظر أيضاً المنار ج ٨ م ٤٥٥ والرسالة م ٣٥ من المقدمة .

(٢) تاريخ ج ٢ م ٢٢٩

(٣) المنار ج ٨ م ٤٦٢ وتاريخ ج ١ م ٣٨٠

(٤) المنار ج ٨ م ٤٦٢ — مشاهير الشرق ج ٢ م ٥٧

(٥) يرى محمد رشيد رضا (المنار ج ٨ م ٤٥٥) انه لو هيء لهذه الصحيفة الاستمرار لأحدث نهضة عامة في الاسلام فقد كانت لسان جماعة تسمى بنفس هذا الاسم ألفها جمال من مسلمي

وبعد أن وفتت عن الظهور ، ذهب جمال الدين الى لندن ، ولم تطل إقامته بها ، وبإدلساسة
البريطانيين الرأى فى ثورة المهدي التى كانت قائمة فى السودان^(١) ، ثم انتقل من لندن الى
موسكو فسان بطرسبرج ، واستقبل فى البلدين بالحفاوة والترحاب ، وكان لمقالاته عن سياسة
أفغانستان وإيران وتركيا وبريطانيا أثر عميق فى الدوائر السياسية ، وطال بقاؤه فى روسيا
نحو أربع سنوات .^(٢)

وفى عام ١٨٨٩ ، بينما كان فى مهمة سرية لشاه الفرس فى ميونخ ، قابل الشاه ناصر الدين
الذى كان يزور أوروبا حينذاك ، فحسن له الشاه مرافقته الى إيران ليحمله كبيراً لوزرائه .
وتذهب إحدى الروايات ، الى أن هذه هى المرة الثانية التى عهد فيها بالوزارة الى
جمال الدين فى بلاط الشاه ، أما المرة الأولى فقد كانت فى سنة ١٨٨٦ عندما أبرق اليه
الشاه ليتوجه الى إيران ، فلبى الدعوة ، وأكرم الشاه وفادته وعينه وزيراً للحرب ، وكثر

الهند ومصر وشمال أفريقيا وسوريا وكان فرضها وحدة المسلمين وإيقاظهم من سباتهم وتنبيههم الى
المخاطر التى كانت تهددهم وإرشادهم الى سبل مواجهتها (المنار ج ٨ ص ٤٥٥) (تاريخ ج ١
ص ٢٨٣ و ٣٠٦) وكان غرضها العاجل تحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطانى . وقد أنشأ
جمال فى مكة أيضاً جمعية أم القرى لتدعو الى الجامعة الاسلامية تحت لواء خليفة واحد يسيطر على العالم
الاسلامى أجمع . وقد قضى السلطان عبد الحميد على هذه الجمعية بعد عام واحد من تأسيسها (الثورة
الفارسية ص ١٥) (والحركات الحديثة ص ٧٢) .

ويدل جولد زيهر على بقاء نفوذ العروة الوثقى (انظر هذه المادة فى دائرة المعارف الاسلامية)
بأن مقالاتها طبعت طبعة حديثة فى سنة ١٩١٠ ثم طبعت مرة أخرى فى سنة ١٩٢٨ .
وهناك دليل آخر هو ما رواه المنار ج ١٢ ص ١٩٢١ (ص ٥٢٥) من أنه عندما نشرت إحدى
المقالات فى صحيفة يومية بتوقيع أحد علماء مصر المبرزين ، تبين كثير من الناس ، حتى فى القرى ، أنها
إحدى مقالات محمد عبده التى نشرت من قبل فى العروة الوثقى .

(١) كان ذلك فى عام ١٨٨٥ (الثورة الفارسية ص ٤٠٢ ر ٤٠٣) ومشاهير الشرق ج ٢
ص ٥٧ والمنار ج ٨ ص ٤٥٧) ويرى المنار أن قرار وزير خارجية بريطانيا بالدول عن إعادة
فتح السودان يرجع الفضل فيه الى سمى جمال ومحمد عبده .

أما و . س . بلنت (الثورة الفارسية ص ٤٠٣) فيروى أن جمال قدم الى إنجلترا ليتبادل الرأى
فى إمكان الاتفاق مع المهدي ويذكر أنه فى وقت ما اتفق على أن تصحب جمال بشة بريطانية خاصة
الى الاستانة وأن يبدل نفوذه فى بلاط عبد الحميد للوصول الى اتفاق يتضمن جلاء بريطانيا عن مصر
وتحالفها مع تركيا وإيران وأفغانستان ضد روسيا ولكن عدل فى اللحظة الأخيرة عن ذهابه بعد أن
حجزت تذاكر سفره . فاشتد به القبط وسار الى موسكو وارتقى فى أحضان الذين كانوا يدعون
الى التحالف التركى الروسى ضد إنجلترا .

(٢) انظر الفقرة التالية . اذا سلمنا بسفره مرتين الى إيران فإن إقامته فى روسيا تكون
منقسمة الى مدينتين يتخللهما زيارته الأولى الى إيران .

أنصاره ومريدوه لغزارة عليه ، وسحر يانه ، وفصاحة لسانه ، وغيرته القوية على مصلحة البلاد ، واشتد نفوذه وقوى سلطانه لاعلى المستنيرين وأصحاب المناصب فحسب ، ولكن على عامة الناس أيضاً ، فخامر الشاه ريب من أمره ، مخافة أن يكون وراء ذلك ما يخشى منه على سلطانه . وتكرر له الشاه وأحس جمال الدين بهذا التغير ، فاستأذن الشاه لتبديل الهواء ، فأذن له وسافر الى روسيا .

ولما عاد الى ايران ثانية في سنة ١٨٨٩ . — بعد أن استقدمه الشاه اليها — تلقاه الناس باعتباره زعيمهم المعبر عن أمانهم ، والمنصوح عن آمالهم في تحسين حال البلاد السيئة وتخفيف آلامها ثم عاودت الشاه شباهته الأولى ، وملكته عليه زمام نفسه ، وأحس جمال بالأمر فاستأذن في مفادرة البلاد ، وأبى عليه الشاه ذلك في غير مجاملة . فاحتفى بمقام شاه عبد العظيم حيث أقام سبعة أشهر ، وفسد الأمر بينه وبين الشاه ، وجاهر جمال بالدعوة الى إخلمه ، ونما نفوذه في جميع الطبقات وكان لاثني عشر من تلاميذه ضلع في الثورة الأهلية التي نشبت في ايران فيما بعد ، واغتال واحد منهم الشاه في سنة ١٨٩٦^(١) .

واتهى الأمر بين الشاه وجمال الدين بأن هاجم الشاه مقام عبد العظيم ، واعتدى على حرمة ، وقبض على جمال الدين وهو يتقلى على فراش المرض ، وأبعده الى حدود الدولة العثمانية .

ولسنا نعرف تاريخ إبعاده على وجه التدقيق ، وإن كان من الراجح أنه كان في أواخر سنة ١٨٩٠ أو أوائل سنة ١٨٩١^(٢) .

وبقى جمال بالبصرة الى أن دب فيه ديب العافية ، ثم سافر الى لندن وانتقل منها الى الاستانة سنة ١٨٩٣ ، وطال مقامه فيها الى أن وافقته المنية . ومع أنه كان موضع رعاية السلطان عبد الحميد وتكريمه ، يعيش من فيض جوده ، إلا أنه كان في الواقع أسيراً في قفص

(١) اعترف القاتل مرزا رضا الكرماني في استجوابه بأن جمال وحده كان واقفاً على سر خطته لقتل الشاه (انظر الثورة الفارسية ص ٦٧) وعند ما كان جمال في لندن في الاستانة هاجم الشاه في عنف بمقالاته وخطبه . ولما اغتيل الشاه طلبت الحكومة الفارسية تسليم جمال وثلاثة آخرين ممن اشتبه في أن لهم ضلعاً في المؤامرة فرفض السلطان عبد الحميد تسليم جمال ، وسلم الثلاثة ثم قتلوا سراً في طبريز (الثورة الفارسية ص ١١) .

(٢) الثورة الفارسية ص ١١ . يقول جمال (تاريخ ج ١ ص ٥٥) إنه أعمل الحيلة وذهب الى مقام عبد العظيم لأن مقامه حرم من دخله كان آمناً ثم يذكر أنه بعد أن أقام فيه سبعة أشهر خرج منه بمحض إرادته على ما يشم من ظاهرها العارية وإن كانت غير فاطمة في الدلالة على هذا بل تتحمل قبول الرواية كاملة كما أوردناها .

من ذهب^(١)، وكانت وفاته في ٩ مارس سنة ١٨٩٧ بعد ان داهمه السرطان في فكه وامتد منه الى عنقه^(٢)، واحتفل بجنائزه ودفنه في مقبرة المشايخ بالاستانة .

لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الاسلامية كلها ، والممالك الاوربية ذات الصلات بها ، فافغانستان وفارس وتركيا ومصر والهند اتصلت به جميعاً ، وأحسّت بأثره القوى الذي هزها هزاً عنيفاً ، فهو الذي أوحى بالثورة الفارسية التي بدأت بالهياج ضد احتكار التباك في سنة ١٨٩١ ، وانتهت بوضع دستور ٥ اغسطس سنة ١٩٠٦ ، تمهدها في نشأتها الاولى بالنصح والارشاد ثم والاها بالتشجيع والتأييد^(٣) .

ولما كان مقبياً في الاستانة ، مهد بتيسيره المتواصل للحركة التركية الصغيرة الموقفة التي قامت سنة ١٩٠٨ .

وكان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، التي ساء ختامها بفشل الفتنة العراية . ولم يكن أثره أقل من هذا في النهضة العقلية والدينية التي تمثلت في محمد عبده ، كما سنبينه فيما بعد . يقول ميشيل في ترجمته لمحمد عبده : « أبان ذهب كان يترك وراءه ثورة تغلي مراجلها ، ولسنا نعدو الحق أو نكون مبالحين اذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة وحركات الانتفاض على المشاريع الاوربية التي نشاهدها في الشرق منذ عشرين عاماً ترد أصولها مباشرة الى دعوته »^(٤) .

كانت الغاية التي يرمى اليها جمال الدين ، والفرض الأول من جميع جهوده التي لا تعرف

(١) الرسالة ص ٢ من المقدمة

(٢) ذهب كثير من أصدقاء جمال الدين من الفرس الى أن المرض الذي سبب موته ولو أنه شابه السرطان مشابهة سطحية الا أنه في الواقع كان نتيجة لنسب سري الى الشفة من مسواك مسمم . وينكر هذا أكثر الأتراك (الثورة الفارسية ص ١٢ - ٩٦) وقد ورد في ترجمة جمال التي طبعت في مقدمة رسالة « القضاء والقدر » ذكراً صريحاً لسوء العلاج

(٣) لقد حرك كتاب من جمال الدين الحاج ميرزا حسن الشيرازي أحد رؤساء المهتدين الفرس لاصدار فتواه بتحريم زرع التباك مادام امتياز الاحتكار قائماً وخضعت لهذه الفتوى أعناق البلاد وقوطع التباك حتى اضطرت الحكومة أخيراً - موقفة باستياء الناس الى ابطال ذلك الاحتكار المفوض وظهرت نتائج التحالف بين العلماء والعامه في مقتل الشاه وكبير وزرائه ومنع الدستور (انظر ترجمة كتاب جمال الى المجتهد ومقابلين له أيضاً عن حال إيران ترجمت من العربية عن مجلة ضياء الحائقين ونشرت في الثورة الفارسية ص ١٥) وكتاب الثورة الفارسية تاريخ عجيب كامل للثورة الفارسية منذ نشأتها .

انظر خلاصة الحوادث أيضاً في « الحركات الحديثة ص ٢٤٢ - ٢٤٨ » .

(٤) الرسالة ص ٢٣ من المقدمة .

الكل ومن إثارة النفوس وتوجيه المتواصل للناس ، توحيد كلمة الاسلام ولم شمل المسلمين ، في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة تحت ظل الخليفة الأعظم ، لا يشترك في الحكم أحد ، كما كانت الحال في أيام الاسلام المجيدة وعصره الذهبي ، وقبل أن توهن منه الفرقة والانتقام . وقد باتت أقطار المسلمين غارقة في وهدة الجهل واليأس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربي . (١)

وقد آلمه أشد الألم أن يرى الأمم الاسلامية يضعف أمرها ، وترث قواها ، وكان يعتقد أنها لو نفقت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبي ، وتحررت من تدخل الدول الأجنبية في شئونها . وصلاح حال الاسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة في العصر الحاضر ، لأصبح المسلمون قادرين على تدبير أمورهم تدبيراً حسناً دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية أو يصطنعوا وسائلها . (٢)

وكان يرى أن الاسلام — في جميع المسائل الجوهرية — دين عام للعالم أجمع ، قادر تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملائمة الظروف المتغيرة في كل جيل . وكان من خاصة مزاج الرجل ، أن الوسائل التي تخيرها لتحقيق غاياته ، كانت وسائل الثورة السياسية ، فقد خيل اليه أنها أسرع الطرق وأكثرها في تحرير الشعوب الاسلامية وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها . أما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم فكان يرى أنها بطيئة جداً غير محققة العاقبة .

كان يريد أن يرى قبل موته (٣) تحقيق النتائج ، فكافح لقلب النظام القائم . وكان يرى جواز خلع وقتل أمراء المسلمين ، الذين يشجعون الاعتداء الأوربي ، أو يرضون عنه فيقيمون بذلك الحوائل بين الناس وبين خلاصهم على ما يرجون . (٤)

(١) مشاهير ج ٢ ص ٦١ — الحركات الحديثة ص ٧٢ — الثورة الفارسية ص ١٤ — ١٥ يصحح محمد رشيد رضا (تاريخ ج ١ ص ٧٣) رواية مشاهير الفرق التي ذهبت الى أن جمال كان عظيم الولاء للخلافة العثمانية فيقول « إن غرضه كان ترقية دولة إسلامية أمة دولة كانت تبدأ بمصر ولا أخفت خطتها فيها تعلقت آماله بفتنة المهدي في السودان ثم ببلاد إيران وأخيراً بالدولة العثمانية . انظر أيضاً ترجمة محمد عبده لجمال وكلامه على أغراضه (تاريخ ج ١ ص ٣٤)

(٢) انظر جولنزيبر ص ٣٢١ — الرسالة ص ٢٣ و ٣٠

(٣) انظر المتار ج ٨ ص ٤٠٠ — الرسالة ص ٢٣

(٤) قال جمال مرة في حديث له مع الأستاذ براون « لا أمل في الإصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس » وسمى بالاسم شاه المعجم وكبير وزرائه وكلاماً قتل بعد ذلك (الثورة الفارسية ص ٤٥ و ٢٨) ويقول بملت في تاريخه الذي لمصر (ص ٩٥ و ١٠١) إنه في ربيع عام ١٨٧٩ كثرت المناقشة بين أنصار جمال في الوسائل التي يمكن بها خلع الخديوي اسماعيل أو في

ومع هذا فقد كان يلبيغ غاياته المتطرفة ، وللوسائل التي يصطنعها وجه إنشائي يبدو واضحاً جلياً في أعماله ، وينبغي ألا نفصل حسابه . كان يجي بالرجاء الصادق في تجديد الاسلام ، والامل القوى في إمكانه ، ذلك الامل الذي كان يلهب النفوس بعدواه (١) .

وكانت جهوده في عقد أواصر الألفة والوحدة بين أهل السنة والشيعة ، تعتمد على التوفيق الودى وعلى التسامح (٢) . ولهذا خطره السياسى مع دلالاته على روح التسامح الدينى الذى كان يدرك ضرورته لرأب الصدع ، ولم الشمل والقضاء على الفقرة التى قدم عهداً في العالم الاسلامى .

وكان عليه الغزير بجميع المعارف الاسلامية قد كسب له احترام العلماء وولاة في الاقطار الاسلامية التى أقام بها ، وجذب الى حظيرته طوائف من الطلاب المقبلين على العلم ، المجددين في تحصيله ، فغلبهم طرائقه في التوفيق بين الأوضاع التاريخية للدين والفلسفة في الاسلام وبين نتائج الفكر العلمى الحديث .

وكان التفاهم بين شيوخ مصر وبينه لاسيلى اليه ، ولا حيلة فيه ، فأذى موقفهم هذا منه — كما لاحظ محمد رشيد رضا — (٣) الى قلة تلاميذه ممن عنوا بدرس العلوم الدينية ، وظهرت النهضة الأدبية في طبقة المطربين أو الطبقة المتفرجة .

ومع أن جمال الدين عنى عناية فائقة بالأصلاح التعليمى والدينى ، فقد كانت نفس الأسباب التى ذكرناها داعية الى قلة من أثار في نفوسهم السعى في تحقيق هذه الاصلاحات . ومن الميسور أن نفهم كيف أن دعوته السياسية المتطرفة وجدت أرضاً خصبة ، وأقتدة متحفرة لتليتها بين شباب الوطنيين الذين لم يهيء لهم ميدان الهياج السياسى وسيلة سريعة وأداة سهلة لتحقيق الاستقلال القومى بحسب ، بل هيا لهم فوق ذلك الفرصة للافصاح عن العواطف الصحيحة ، وحق التفكير العميق ، بينما نجد أن الاصلاحات الأساسية التى نادى بها ودعا اليها ، والتى كان ينبغي لها قسط أوفر من الهدوء والازنان ، قل أنصارها ومؤازروها .

على أن آراءه الانشائية التى كانت حجر الزاوية في تعاليمه ، يبدو أثرها واضحاً كل الوضوح

الغتياله اذا استمضى خله . وروى عن كرومر (مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨١ هامش) أن محمد عبده قال إن السلام دار في خطة معينة لاغتياله لم تنفذ لعدم وجود الشخص الذى يتكفل بذلك .

(١) انظر : الثورة الفارسية ص ٢٩ — ميشيل مقدمة الرسالة ص ٢٣ .

(٢) انظر : الثورة الفارسية ص ٣٠ — الحركات الحديثة ص ٣٢ .

(٣) انظر : المنار ج ٢ (١٨٩٩) ص ٢٤٩ .

في حياة محمد عبده وعمله ، وهو أحد تلاميذه ، وقد تشرب روح أستاذه تشرباً عميقاً .
وقد أورد جمال الدين في ختام كتابه «الرد على الدهريين» ، في فصل عنوانه «الأمور
التي تتم بها سعادة الأمم» (١) مثلاً للجانب البنائي من تعاليمه . ويتضمن هذا الفصل المبرز ،
كثيراً من آرائه الأساسية التي بعثها محمد عبده فيما بعد . وسنلخصه فيما يلي لأن له بعض
الخطر لاتصاله بالأستاذ وتلميذه معاً .

يقول جمال الدين : إن نيل الأمم للسعادة مشروط بأمر لا يتم إلا بها :
الأول : صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام . والاسلام يقتضى ذلك
لأن أول ركن بني عليه الدين الاسلامي ، صقل العقول بصقال التوحيد ،
وتطهيرها من لوث الأوهام ، وخلع كل عقيدة بأن الله (جل شأنه) ظهر
أو يظهر بلباس البشر ، أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة . نالت
في بعض أطوارها شديد الآلام ، وأليم الاستقام لمصلحة أحد من المثلث .
الثاني : أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف ، طامحة الى باروخ الغاية
منه ، بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال
الإنساني ، ما عدا رتبة النبوة فانها بمنزل عن المطامع ، وإنما يختص الله بها
من شاء من عباده . فاذا أخذت نفوس الناس حظها من هذه الصفة ، أعنى
الاقبال على وجوه الشرف . تسابق كل مع الآخر في مجالات الفضائل
وتمادت بهم المجازاة الى محاسن الأعمال .

إن دين الاسلام فتح أبواب الشرف في وجوه الانفس ، وكشف
لها عن غايته . وأثبت لكل نفس صريح الحق في أى فضيلة .

وليس الاسلام كدين (برهما) : الذي قسم الناس الى أربعة أقسام
وقرر لكل منزلة من كمال الفطرة لا يجاوزها ، ولا هو كاليهودية التي تخاطب
شعب اسرائيل بالكرامة والاجلال وتذكر غيرهم بالتحقير والاهانة ،
ولا هو كالمسيحية التي تذهب الى أن رؤساء الدين أقرب الى الله من سائر
البشر ، وأن كل نفس وان بلغت من الكمال ما بلغت ، ليس فيها ما يؤهلها
الى التقرب الى الله بغير وساطة الرئيس الديني .

(١) الرد على الدهريين — ترجمه الشيخ محمد عبده من الفارسية الى العربية ومطبع في المطبعة
البرهانية بالقاهرة سنة ١٩٢٥

الثالث : أن تكون عقائد الأمة ، وهى أول رقم ينقش فى ألواح نفوسها : مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة . وأن تتحاشى عقولهم مطالعة الظنون فى عقائدها ، وترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها . وهذا (كيزو) الفرنسى صاحب تاريخ التمدن قال ان من أشد الاسباب أثراً فى سوق أوروبا الى تمدنها ، ظهور طائفة فى تلك البلاد قالت إن لنا حقاً فى البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها . والدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب ، خاطب العقل ، وكلما حاكم ، حاكم الى العقل .

وقلما يوجد من الأديان ما يساويه أو يقاربه فى هذه المزية . ومن الأديان الظاهرة ما بنى أعظم أركانه على أصل الكثرة فى الواحد أو الوحدة فى الكثير ، وأن الواحد يكون أكثر والكثير يكون واحداً ، مما تنبذه بداهة العقل ، فلما أنكر العقل أصل هذا ، أجمع أهل الدين على أنه فوق نظر العقل ، فلا ينال الفكر دركه لا بالكنه ولا بالوجه ولا يهتدى الدليل عليه .

الرابع : أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتليم سائر الأمة ، وطائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها ، وتثقيف أودها ، لاتبى الأولى فى مكافئة الجهول ، وتنوير العقول بالمعارف الحقة ، وتدأب الثانية الى الكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها ، فان الشهوات النفسية ليس لها من ذاتها حد تقف عنده ، ولا لرغائب الأنفس غاية تنقطع عندها ، فان فقد من بين الناس مقوم النفوس ومعدل الأخلاق ، طغى سلطان الشهوة واندفع الى الحيف والاحجاف ، وان من أهم الأركان الدينية فى الديانة الاسلامية هاتين الفريضتين (نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم . واقامة المؤدب الأمر بالمعروف الناهى عن المنكر .)

والاسلام هو الدين الوحيد الذى تتم به سعادة الامم .

فان قال قائل ، ان كانت الديانة الاسلامية على ما بينت ، فما بال المسلمين

على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزون ؟ لجوابه هو النص الشريف
(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .) (سورة ١٣ آية ١٢)

• • •

لقد صور شخصية جمال الدين وأثرها تصويراً موجزاً مؤرخان : أحدهما عالم من كتاب
الغرب ، والآخر من كتاب الشرق .

أما أولهما فهو الأستاذ ! . ج . براون الذى يقول فى جمال الدين : « إنه كان رجلاً
ذا خلق قوى ، غزير العلم موفور النشاط ، لا يجد الوهن اليه سبيلاً ، جريئاً مقداماً .
وكانت فصاحته لا تجارى خطيباً كان أم كاتباً . وكانت لطافته هبة فى النفس وعظمة
وجلال .

كان فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحافياً . لكنه كان فوق ذلك سياسياً ، وكان فى نظر
المعجبين به وطنياً عظيماً ؛ أما خصومه فكانوا يعدونه مشاعباً خطراً ، (١)

أما الترجمة الثانية فصاحبها جورجى زيدان المؤرخ السورى ، وقد ذكره فى كتابه
« تراجم مشاهير الشرق » ، وبعد أن قرر « أن الغرض الذى كان جمال يصوب نحوه أعماله ،
والمحور الذى كانت تدور عليه آماله توحيد كلمة الاسلام » ، يقول : « إنه قد بذل فى هذا
المسعى جهده ، وانقطع عن العالم من أجله فلم يتخذ زوجة ولا التمس كسباً ولكنه مع
ذلك ، لم يتوفى إلى ما أراده فقضى ولم يدون من بنات أنكاره ، إلا رسالة فى نقي مذهب
الدهريين ، ورسائل متفرقة فى مواضيع مختلفة ، قد تقدم ذكرها ، ولكنه بث فى نفوس
أصدقائه ومريديه روحاً حية ، حركت همهم وحددت أفعالهم . فانتفع الشرق وسوف
ينتفع بأعمالهم . » (٢)

(١) الثورة الفارسية من ٢ — ٣ .

(٢) مشاهير الشرق ج ٢ من ٦١ .

الفصل الثاني

ترجمة محمد عبده

١ — دور الاعداد ١٨٤٩ — ١٨٧٧

عند ما آذن جمال الدين أصدقاءه المصريين وتلاميذه بالرحيل عن مصر للمرة الأخيرة ، قال لهم وهو يودعهم في السويس سنة ١٨٧٩ : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً . » (١)

كان الشيخ محمد عبده حينذاك قد ناهز الثلاثين ، وصاحب جمال وتلذذ له نحو ثمانية أعوام . وكان قد بدأ في مزاوله التعليم ، ونشر كتابيه الأولين ، وساهم كثيراً في إنشاء المقالات ، يعالج بها الأمور العامة في الصحف السيارة . وبدأت منه كفاية ممتازة ، وشغف بالعلم والتحصيل ، والعناية بكل ما يمس صلاح المجموع .

كان أقدر تلاميذ جمال ، وأقربهم إليه وأعظمهم على آرائه ، فكان طبعاً — وقد اضطرب جمال بحكم الظروف القاهرة الى التنحي عن العمل الذي بدأه في مصر — أن يتجه نظره الى الشيخ محمد عبده ليواصله ويتبعه .

ولما استخلف في مصر خليفته هذا ، خلف لها وللإسلام تراثاً لم يكن أحد يتوسم فيه مثل هذه الكفاية التامة ، حتى ولا جمال الدين نفسه .

كان يجري الإصلاح المصرى ، وأن ينبع كالنبيل من منابع جاوزت حدود البلاد ، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكمل في قنوات مصرية . فقد كان الشيخ محمد عبده مصرياً خالصاً ، انحدر من أسرة تنتمى الى طبقة الفلاحين في الوجه البحرى . (٢)

في الحق ان أباه عبده بن حسن خير الله ، انتسب إلى عائلة تركية الأصل نزلت منذ زمن في مديرية البحيرة (٣) . وكانت أمه من قرية بالقرب من طنطا في مديرية الغربية . وهى من أسرة كبيرة اشتهر أن نسبها يتصل بقبيلة بنى عدى ، التى ينتمى إليها عمر بن الخطاب ثانى الخلفاء الراشدين (٤) . ولكن كلتا الأسرتين نزلت أرض مصر ، واستقرت بها زمناً طويلاً

(١) مشاهد الشرق ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) الرسالة ص ٩ من المقدمة .

(٣) المنار ج ٨ — ٢٧٩ تاريخ ج ١ ص ١٢ .

(٤) المنار ج ٨ (١٩٠٥) ٣٧٩ .

طبعها بطابع الفلاحين المصريين، وميزها بخصائصهم فعاشوا على غرارهم .

مولده وطفولته (١٨٤٩ - ١٨٦٥)

لسنا نعرف على التحقيق أين ولد، ولا نستطيع أن نذكر في يقين العام الذى رلد فيه ، وإن كان عام ١٨٤٩ (١٢٦٦ هـ) قد سلم به الكثيرون . فصاحب (١) الترجمة نفسه يورده في كتاباته ، وقد ذكر أيضا عاما أسبق (٢) . وكثرت الروايات في تاريخ ميلاده حتى ذكر البعض أنه ولد سنة ١٨٤٢ (٣) .

وكان في ختام حكم محمد على باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩) ، أن فر أبوه من نريته هربا من ظلم الحكام في مديريته ، واتجه الى مديرية الغربية ، حيث تنقل في سكنه بين قرى متعددة في أعوام قليلة ، واقرن في هذا العهد المضطرب بزوجه التى أعقبت له محمدا . وبعد سنوات قليلة - وابنه مازال في المهد - عاد مع أسرته الى محلة نصر . واشترى قطعة من الأرض وهنا نشأ محمد عبده نشأة صبيان القرى الصغيرة في مصر . وبرع في السباحة والفروسية ولعب السلاح (٤) ، وأحب حياة الريف وما تستتبعه من نشاط . حتى ألف ذلك في شيخوخته . ومعظم ما امتاز به من الصفات في رجولته ، ولا سيما تحفظه ووقاره ومؤانسته يشف عن أحسن مظاهر الحياة والعادات القروية . وإدراكه لحاجات العامة إدراكا مشربا بالعطف ، ورغبته الملحة في إنهاض الأمة كلها ، إنما هما من ثمرات حياته الريفية الأولى ، عند ما كان يستمع أحاديث الناس عن عهد محمد على ، الذى كانت لاتزال صورته ماثلة في أذهان من هم أسن

(١) انظر الرسالة ص ٩ من المقدمة وجولنزيير ص ٣٢١ . وهورتن ج ١٣ (١٩١٥)

ص ٨٥ .

(٢) انظر المنارج ٨ ص ٣٩٠ وترجمة محمد عبده لنفسه في تاريخ ج ١ ص ١٦ فانها تذكر سنة ١٢٦٥

(٣) يبدو كثير من الخلل في هذا الموضوع في مرائى محمد عبده التى نشرتها الصحف والمجلات كما وردت في المجلد الثالث من «تاريخ الاستاذ الامام» فتجد أن عمره يذكر تارة ٦٠ سنة (ص ٤١) وتارة ٦٢ سنة (ص ٣٨) أو ٦٥ سنة (ص ٨٠) .

وذكرت بحجة الضياء التى كان يصدرها الشيخ ابراهيم البازجى ، ونبذة اللال اصاحبها جورجى زيدان (انظر عبارتها في مشاهير الشرق) ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٧) ، أنه ولد عام ١٢٥٨ هـ - ١٨٤٢ م (انظر تاريخ ج ٣ ص ٩٥ و ١١٠) بينما نجد روايات أخرى تذكر عام ١٨٤٣ (ص ١٤٨) أو ١٨٤٥ (ص ٩ و ص ١٣١)

أما التاريخ الذى ذكره المنارج وهو (١٢٦٦ - ١٨٤٩) فقد ورد أيضا في خطاب التأين الذى ألقاه حسن عاصم باشا صديق محمد عبده وأحد أنصاره (تاريخ ج ٣ ص ٢٣٧) انظر أيضا ص ٢٣ و ١٢٤ .

والظاهر هو أن هذا التاريخ هو الذى اعتمده أصدقاؤه الامام وتلاميذه .

(٤) المنارج ٨ ص ٣٩٦ .

منه حيث كان الناس في مصر، كدأهم منذ الأزمان السحيقة، ينومون بعبء ثقيل من حكم تخدع مظاهره البراقة.

ويظهر أن أبوى محمد عبده كانا على خلق عظيم، وإن لم يكن لهما حظ من العلم شأن الكثرة من العامة، ومن أوساط الناس في مصر حتى في عصرنا الحاضر. وهو يتحدث عن آية في الترجمة التي كتبها لنفسه - ولم يتمها لسوء الحظ - بصبارات مليئة بالاحترام العميق. ويشير إلى أن أهل القرية جميعاً كانوا يجلبونه كل الاجلال^(١). والظاهر أن أباه كان حينذاك قد حسنت حاله، حتى استطاع أن يحضر إلى بيته معلماً يعلم أصغر أنجاله القراءة والكتابة، فبدأ له بذلك فرصة التعلم التي حرم منها أبناؤه الآخرون، وإن كان مركزه الاجتماعي، فيما يظهر، لم يكن يعلو كثيراً عن مركز صفار الملاك من القلاحين^(٢). ولما بلغ محمد عبده العاشرة من عمره وكان قد أحسن القراءة والكتابة، أرسله أبوه إلى حافظ للقرآن لحفظه القرآن عن ظهر قلب في مدة سنتين، وظل الناس أن نجاحه في حفظ القرآن في هذا الزمن القصير كان من أثر اهتمام الحافظ. وكان هذا أول خطوات التعليم الذي كان ميسوراً حينذاك لصبيان الأسر المشابهة لأسرة محمد عبده في مركزها الاجتماعي، فإذا طال تعلم الصبي على هذا النحو من التحصيل، كان في مقدوره أن يصبح شيخاً أو عالماً بفروع العلوم الدينية الإسلامية، أرققياً، يحصل حظاً وافراً من الأحكام الشرعية الكثيرة، ويحسن فهمها وتطبيقها. أما المدارس التي أنشأتها الحكومة في ذلك العهد على غرار النظم الأوروبية، فكانت حراماً موقوفاً على أبناء الموظفين.

لما وضع أساس تعليم محمد عبده على هذا النحو أوفد، وهو في الثالثة عشرة من سنه إلى الجامع الأحمدى بطنطا عام ١٨٦٢، ليحسن فيه حفظ القرآن وتجويده وفقاً لفنون التجويد التي هي ركن من أركان التعليم الديني. وكان أخوه لأمه مدرساً في ذلك الجامع حينذاك وله حظ من الشهرة في القراءة والتجويد^(٣).

وبعد نحو عامين قضاهما في هذا النوع من الدرس، بدأ يتلقى قواعد العربية ويتفهم أسرارها. وكان ذلك الناشئ الصغير قد صادفه الفشل في محاولاته الأولى لاتقان علوم اللغة، وكانت نظم التعليم تفرض عليه حينذاك، أن يحفظ عن ظهر قلب نصاً من الأجرومية

الرسالة (مقدمة ص ١٠ - ١١) تاريخ ج ١ ص ١٣

(٢) أنظر وصف فقر والديه في تاريخ ج ٣ ص ١٩ وما بعدها، تذهب هذه الرواية إلى أن والديه كانا من الفقر بحيث أن بيتهما لم يكن له باب وتجهل هذا نتيجة لكرمهما الخائى. ويظهر أن جودهما وفقرهما بلغ كل منهما الغاية، ولا عجب فالكرم فضيلة مثقلة بالأعباء.

(٣) المنار ج ٨ ص ٣٨١.

المرية وشرحا عليه لأحد مشاهير النحويين (١).

يقول محمد عبده في ترجمته لنفسه عند كلامه على طلبه للعلم وقد وقع لي سنة ونصف سنة لأفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم ، فإن المدرسين كانوا يبادئوننا باصطلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بتفسيح معانيها لمن لم يعرفها ، (٢)

ولما أدركه اليأس من النجاح ، هرب من الجامع الأحمدي ، واختفى عند أخواله مدة ثلاثة أشهر ، ثم عثر عليه أخوه لأمه وأرجعه إلى طنطا . وكان محمد موقناً بأن لا نجاح له في طلب العلم ، فأخذ ما كان له من ثياب ومنايع . وعاد إلى قريته معتزماً الاشتغال بملاحقة الزراعة كما كان يشتغل الكثير من أقاربه ، وعلى نية أن لا يعود إلى طلب العلم . ثم تزوج في سنة ١٨٦٥ وهو في السادسة عشرة من عمره . (٣)

وهنا يقول :

« فهذا أول أثر وجدت في نفسي من طريقة التعليم في طنطا ، وهي بسينها طريقته في الأزهر . وهو الأثر الذي يجده تسعة وتسعون في المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحبة من لا يلتزمون هذه السيل في التعليم — سبيل القاء المعلم ما يعرفه وما لا يعرفه ، بدون أن يراعى المتعلم ودرجة استعدادهم للفهم . غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون ، تفهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئاً ، فيستمرون على الطلب إلى أن ييلقوا من الرجال وهم في أحلام الأطفال ، ثم يتبلى بهم الناس وتصاب بهم العامة فتعظم بهم الرزية » . (٤)

ولقد أشار محمد عبده إلى هذه البداية السيئة عند ما أراد أن يبين معضار طرائق التعليم الفاسدة وسوء أثرها لعلامة من العلماء حاضروهم في تونس ، خدشهم عن التعليم ودافع بين ما دافع عنه من مسائل ، عن ضرورة انتهاج طرق أصليح لتعليم النحر السري . (٥)

(١) هذا النص هو شرح الكفراوى على الأجرومية — النار ج ٨ ص ٣٨١ .

(٢) النار ج ٨ ص ٣٨١ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٨١ — يذكر هورن (ص ٨٨) أنه تزوج عام ١٨٧١ ، واعتمد في تقرير هذا على رواية تاريخ ج ٣ ص ١٢٤ . وهي رواية صحيفة تونسية لا يمكن الوثوق بصحتها فهي تذكر مثلاً أن محمد عبده هرب من طنطا وتزوج في سنة ١٢٨٨ — ١٨٧١ بينما تروى أنه درس على جمال ابتداء من سنة ١٢٨٧ — ١٨٧٠ .

وفي المقال أخطاء أخرى في التواريخ وإن كانت مادته مستفزة في الأصل من رواية النار .

(٤) نفس المصدر ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

(٥) تفسير سورة العصر وخطاب عام في التربية والتعليم — مصر مطبعة النار — الطبعة

الثانية (١٣٣٠ — ١٩١٠) (ص ٦٧ — ٦٨) .

على أن فراره من الدرس لم يكن لينجيه مما كتب عليه . فبعد أن تزوج بأربعين يوماً ، أكرهه أبوه على الرجوع الى طنطا لأمر أراذه الله ، ولكنه فر في الطريق واختفى عند بعض أقاربه في « كنيسة أورين » ،

يقول محمد عبده « وهناك صادفت من علني كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه ، فذقت لذته واستمررت في طلبه . » (١) كان هذا الرجل الذي محضه النصح الخالص ، وأبقه في نفس ذلك الشاب الراغب عن الدرس حب العلم ، وألهب في صدره الحماس للحياة الدينية فغير بذلك صفحة حياته كلها ، كان هذا الرجل الخلق بالتقدير ، أحد أخوال أبيه واسمه الشيخ درويش خضر . وكان قد سبقت له أسفار الى صحراء ليبيا وصل فيها غرباً الى طرابلس ، وهناك جلس الى السيد محمد المدني (٢) وتعلم عنه طارفاً من العلوم الاسلامية ، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية إحدى طرق الصوفية ، وكان يحفظ بعض كتب الفقه والحديث ويحسن على وجه خاص حفظ القرآن وفهمه . وبعد أن أتم دراسته رجع الى قريته واشتغل بما يشتغل به الناس عادة من فلاح الأرض وكسب الرزق بالزراعة .

ويروى محمد عبده أنه في صبيحة الليلة التي باتها في تلك القرية ، جاءه الشيخ درويش وفي يده كتاب يتناول التعاليم الخلقية وشيئاً من معارف الصوفية ، التي ينسب إليها كثيراً من كلامهم في آداب النفس ورياضتها على مكارم الأخلاق . وسأل محمداً أن يقرأ له شيئاً منه . فأبى عليه ذلك لأنه كان ينفر نفوراً شديداً من القراءة وعن يشتغل بها . ورمى الكتاب بعيداً . فتلطف الشيخ في القول وأمعن في الحلم ، ولم يزل به حتى تناول الكتاب وقرأ له بضعة أسطر ، فاندفع يفسر له معاني ما قرأ بعبارة واضحة تغالب إعراضه فتغلبه وتجد طريقها إلى نفسه سهلاً يسوراً .

وبعد قليل جاء فتيان القرية يدعون محمداً الى رياضتهم المعتادة ، فرمى الكتاب وانصرف اليهم . وجاءه الشيخ بعد العصر بكتابه وأخ عليه في قراءة شيء منه . وعاد ذلك الطلب في اليوم التالي . وقرأ له في اليوم الثالث مرة أطول . وأثار الكتاب اهتمامه حتى أخذ يقرؤه بدافع من نفسه . وكثرت عباراته لم يفهمها ، وضع عليها علامة ليأله عنها . ولم يأت اليوم الخامس إلا وقد صار قليل الصبر على ما يحول بينه وبين القراءة . وعادت أحب الأشياء اليه بعد أن كان ييغضها بالأمس . وعلمه الشيخ تعاليم الصوفية وأذكأهم ، ولتمت الدروس الأولى في فهم القرآن فهما صحيحاً ، وألقي في روحه حقيقة وقعت من نفسه موقع

(١) تفسير سورة المص من ٦٨ .

(٢) المتأرجح ٨ ص ٣٨٢ .

الوحي . تلك هي : « أن المسلم الذي لا يعدل ولا يصدق ليس بمسلم حقاً » .
وبعد أن قضى محمد خمسة عشر يوماً مع ذلك الشيخ ، عاد إلى دروسه في طنطا .
ولكن بأى قلب عاد ؟ !

لقد تغيرت نفسه تغيراً كبيراً واختلقت نظرته إلى الحياة ، وأصبح في هذه الفترة القصيرة
وقد غلبت نزعات التصوف على حياته الدينية . ومنذ اليوم الثامن من إقامته بدأ يذكر الله
على طريقة بينها له الشيخ درويش .
وهنا يقول محمد عبده عن نفسه :

« وأخذت أعمل على ما تال من اليوم الثامن . فلم تمض على بضعة أيام ، إلا وقد رأيتني
أطير بنفسى إلى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقاً ، وصغر عندى من
الدنيا ما كان كبيراً ، وعظم عندى من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس
ما كان صغيراً ، وتفرقت عني جميع الهموم ، ولم يبق لى إلا هم واحد وهو أن أكون كامل
أدب النفس (١) ، ولم أجد إماماً يرشدنى إلى ما وجهت إليه نفسى إلا ذلك الشيخ الذى
أخرجنى في بضعة أيام من سجن الجبل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق
التوحيد . . . فهو مفتاح سعادتى أن كانت لى سعادة في هذه الحياة الدنيا . وهو الذى رد لى
ما كان غاب من غريزتى ، وكشف لى ما كان خفى عني مما أودع في فطرقتى » .

كانت هذه التجربة ثمر عهود جديد في حياة محمد عبده ، فقد أثار الشيخ درويش في
نفسه العناية بالتصرف ، وأخذت هذه العناية تنمو رويداً رويداً ، حتى أصبحت أهم المؤثرات
في حياته .

وفي هذا العهد ظل الشيخ مرشداً أميناً وناصحاً حكيماً للطلاب الشاب . ولكن كان لمعلمه
الثاني وأستاذه الأعظم جمال الدين ، فضل انتقاده نهائياً من الفرق في خيال التصوف وتوجيهه
إلى ميادين العلم الراسمة . وإلى الجهود العملية المثمرة (٢) .

(١) استعمل هنا اصطلاحات المتصوفة ، فالمعرفة نور قدسى يقذف في القلب ، وآداب النفس
معناها الزهد والتقشف ، وبجاهدة النفس بالرياضة والعبادة على نحو يتبع فيه المريد شيخه خطوة بخطوة ،
من أدنى مراتب النفس إلى أعلاها ، أى إلى النفس الكاملة — انظر ما كتبه جاردنر في مقالته عن
« طريق مسلم متصوف » في العالم الإسلامى مجلد ٢

(٢) يذكرنا ما ورد عن تلك الأزمة النفسية التي عاناها محمد عبده ، بما قيل من أن الكثير من
متصوفي المسلمين صادفوا أزمات نفسية شبيهة بها في زمن معين من حياتهم ، وأنها وجهتهم إلى الحياة
الصوفية الدينية ، وفي حياة الفزالي مثل . بارز لهذا التحول ، وربما حق لنا أن نشير إلى أن محمد عبده
عند ما كتب مذكراته — وكان قد أصبح ذا شأن في الحياة الدينية في مصر بل ، وفي العالم الإسلامى

ب — طالب علم ومنصوف ١٨٦٥ — ١٨٧٧

بعد أن قضى محمد عبده أسبوعين في حجة الشيخ درويش يستمع الى ناصحه وارشاداته ، عاد في شهر أكتوبر سنة ١٨٦٥ الى معبده بطنطا ، وحضر على شيخين كان كل منهما في بدء تدريسه فاعتبط إذ رأى ان نفسه قد أفاقَت بما غشيا من سبات عقلي ، وانصراف عن الدرس ، وسره أنه بدأ يفهم ما يقرأ وما يسمع .

أجمع — كان متأثراً ، سواء أ كان شاعراً بذلك أم غير شاعر به ، في تحليل تجاربه الأولى والأخيرة ، بما عرفه من تراجم كبار الصوفية فركزها جميعاً في أزمة واحدة معينة ، هي في الواقع نتيجة لخدمات استغرقت زمناً طويلاً ، وربما كان لا داعي لهذه الأشارة لولا أن بعض التراجم التي كتبها أناس لم يكونوا من بيئة محمد عبده — مع اعترافها بالتحول الحاسم الذي حدث في تفكيره في هذا الوقت ، وغير موقفه من الدرس — تعلمه تحليل واقعياً وترتب الحوادث ترتيباً آخر ، فجريدة الشرق تقول في عددها الصادر في ١٢ يولية سنة ١٩٠٥ (تاريخ ج ٣ ص ١٩) أنه لما بلغ السابعة من عمره ، أرسله أبوه الى كتاب في القرية فاختلف ابنه اليه مكرهاً ، لأنه كان يريد أن يكون فلاحاً كاخوته ، وكانت النتيجة أنه لبث بهذا الكتاب ثلاث سنين لا يحفظ مما يلقى الفقيه حرفاً . ثم أدخله أبوه الى الجامع الأحمدي بطنطا ، فلبث به ثلاث سنين ، ثم الى الجامع الأزهر فسكت فيه عامين ، لا يدري مما يلقن شيئاً . تقول الشرق أن محمد عبده علل ذلك بثلاثة أمور

الأول — رغبته في أن يكون مثل أخوته فلاحاً وعدم وجود الوسائل التي ترغبه في العلم

الثاني — اختلال نظام التدريس

الثالث — ما اتفق عليه الطلبة من تناول الأغذية الضارة في جميع الأوقات مما يكون منه اعتلال القدرة على الدرس .

ثم تقول هذه الرواية « فلما لم يجد الأستاذ مناصاً من إرادة أبيه خلا بنفسه واجتمع بقسركه وذكائه فبان الأمر بعد ذلك عليه » .

وكذلك روى جورجى زيدان — وهو كاتب عظيم الخطر — في ترجمته لمحمد عبده (مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١) بعد أن ذكر دراسته التي لم تثمر في الكتاب ، وفي طنطا وفي الجامع الأزهر ، وبعد أن أشار الى أن محمد عبده ينسب ذلك بالأكثر الى فساد طريقة التعليم . يقول : « انه انتبه لنفسه ولم ير بداً من تلقى العلم ، واستعبط انفسه أسلوباً في المذاكرة ، وأعمل فكرته في تفهم ما يقرأه ، فاستلذ العلم واستغرق في طلبه » .

وهذا التحليل لتطور أحوال محمد عبده كان يبدو معقولاً ، لولا أن الأستاذ نفسه أبدى رأي الخاس في البواعث التي حركته ، وإذا صح ما رواه ، تكون الروايات الأخرى قد أخطأت في القول بأن يقظته العقلية كانت بعد أن قضى عامين في الأزهر بدلاً من أن ترجعها الى مدة دراسته في طنطا .

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروايات لم تذكر استغراقه في التصوف خلال عهد دراسته الأخير ، وهذه حقيقة لا شك فيها رواها هو عن نفسه

وفي الجلة فانه ليس هناك من سبب قوى يدفعنا الى أن نعتبر ما ذكره محمد عبده في هذا الصدد عند ترجمته لنفسه غير صحيح في جوهره .

ولما عرف الطلبة الآخرون عنه ذلك ، التفوا حوله ليعينهم على القراءة والفهم .
وبعد أشهر قليلة ، رغب في تلقى العلم بالجامع الأزهر ، وهو المعهد المشهور بالدراسات
الإسلامية في القاهرة والذي كثيرا ما يسمى الجامعة الأزهرية .
ويرجع تاريخ هذا الجامع إلى سنة ٩٧٠ ميلادية ، فقد أسسه جوهر قائد جند الخليفة
الفاطمي أبي تميم معد (المعروف بالمعز لدين الله ٩٥٢ - ٩٧٥ ميلادية) بعد عام
من فتحه لمصر .

وكان قد فرغ من بناء القاهرة عاصمة ملكه الجديدة ، وعسكرت فيها جنوده ، فبنى لهم
المسجد وهبأه بعد عامين للصلاة ، ثم زاد فيه من جاء بعده من خلفاء الفاطميين بعد أن
نقلوا عاصمة ملكهم إلى القاهرة ، وحبست عليه الأوقاف الكثيرة ، وأنشئ في صحته مدرسة
زاهرة . وزاد كثير من الحكام في أبنية المسجد خلال قرون متعاقبة ، وحبسوا عليه
الأوقاف ، فازدهر وذاعت شهرته في العالم الإسلامي أجمع . من الناحيتين الدينية والعلمية .
وكانت معاهد التعليم التي تزيد عن الأزهر في القدم ، والتي كانت في وقت ما مهبط العلم
والعرفان ، قد أخذ مجدها في الزوال متأثرة بما صاحب غزوة المغول للشرق من هدم وتخریب ،
وبما أصاب الإسلام في الغرب من تفكك وانحلال .

ووثب الأزهر حينذاك إلى ذروة المجد ، واحتفظ بمكانته وأصبح خلال قرون عديدة
أعظم معاهد التعليم الإسلامي ، واجتذب إليه الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي .
وتعرف مدرسة الأزهر بالجامعة الأزهرية لأن كل أو جل العلوم الإسلامية تدرس
فيها ؛ غير أنها ليست في الواقع جامعة بالمعنى المفهوم من هذا اللفظ في الاصطلاح الغربي .
ودراسات الأزهر دينية ، يتخصص الطلاب فيها وفق ميولهم العلمية . ثم يتخرجون
في محامين شرعيين أو قضاة للحكام الشرعية المختلفة ، أو مدرسين للغة العربية أو لغيرها
من العلوم التي تدرس في الأزهر ، أو أئمة أو خطباء في المساجد ، أو فقهاء يرتلون القرآن
في المحافل الخاصة والعامة . وهم دائما في نظر العامة أمثمتهم ومعلوم في الدين . وتكتسب
هذه الدراسات قيمتها وخطرها من انتسابها إلى تفسير القرآن تفسيراً صحيحاً وإلى أحكام
العلم بالعقائد والأحكام الإسلامية .

وقد أصبحت الروح التي سادت التعليم في الأزهر منذ قرون ، روحاً تقليدية ليس
الغرض الأول منها البحث والاستقصاء ، رغبة في تقدم العلوم التي تدرس فيه ، بل غايتها
على الأكثر تلقين هذه العلوم كما ذكرها السلف الصالح ، من دون تغيير فيها أو انحراف عما
قرروه ، فأغلقت بذلك ، منذ أواسط القرن الثالث الهجري ، أبواب البحث المستقل في مصادر

الدين أو تكوين رأى خاص فيها ، وأصبحت الآثار التى خلفها ذلك العهد البعيد ، هى المراجع التى يرجع إليها فى الدين ، ولم يبق للأجيال اللاحقة غير تقرير ما وضعه السلف وتفسير معناه .

وتبدو هذه الروح التقليدية ، واضحة كل الوضوح : فى تقدير العلوم المختلفة فأهمها العلوم العقلية ، كعلم الكلام أو علم التوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه ، وهى تستند جميعاً إلى الرأى الإلهى ، ولهذا لم تخضع مصادرها للفحص والنقد : بل سلم بها كما وضعها السلف . وهذه العلوم : وكذلك علم التصوف وعلم الأخلاق تسمى علوم المقاصد . أى العلوم التى تدرس لذاتها . ويلبى فى المرتبة العلوم العقلية : كالنحو والصرف والعروض والبلاغة بفروعها الثلاثة (المعانى والبيان والبديع) والمنطق وعلم مصطلح الحديث وعلم الهيئة ، الذى يدرس فى الغالب لأغراض عملية : كعمل التقاويم وتحديد مواقيت الصلاة . وتعرف هذه العلوم باسم علوم الوسائل : أى العلوم التى تدرس وسيلة لفهم العلوم العقلية .

ومنذ القرون الوسطى ، كان الإهمال نصيب بعض العلوم الأخرى كالآداب والتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة والرياضيات الخ . . وإذا درست فى الأزهر : فأنما يكون ذلك (١) على اعتبارها من المواد الثانوية .

كان الأساتذة يقرأون لطلاب قد اجتمعوا حولهم فى حلقة ، ويعتمدون على نص لمؤلف يعتبر عمدة فى موضوع الدرس ولكن كان يندر أن تضل أيدى الطلاب إلى ذلك النص . بل يعتمد الطالب إلى حفظ شرح لأحد المتأخرين على المتن ، أو حاشية على ذلك الشرح صنفها مؤلف أحدث ، أو تعليقات ، أو تقرير على الحاشية . ويقوم الدرس على مناقشة وتفسير المصطلحات التى استعملها المصنف .

وإذا وفق الطالب إلى حفظ أحد هذه الشروح أو الحواشى عن ظهر قلب حسب أنه فهم الموضوع (٢) .

ولقد كثرت المحاولات من آن لآخر ، لأصلاح مناهج الدراسة وطريقة التدريس فى الأزهر ، دون كبير فائدة . فمح أن محمد على باشا كان أمياً ، إلا أنه كان يقدر العلوم الأوروبية حتى قدرها ، وأراد أن يدخلها إلى الأزهر ، فأوفد إلى باريس بعثته العلمية الأولى

(١) فى الكلام على العلوم المختلفة التى تدرس فى الأزهر — انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة الأزهر وكذلك مقدمة الرسالة ص ١٨ وهورتن ص ١٠٩ وتاريخ ج ٣ ص ٢٥٤

(٢) التاريخ ج ٨ ص ٣٩٣ — ٣٩٩

عام ١٨٢٨ ليدخل العلوم الأوروبية في الأزهر : على يد أعضائها الذين درسوا في فرنسا . ونقل إلى العربية كثير من المصنفات الأوروبية المختلفة . ومن الفرنسية بنوع خاص ، ولكن هبت المعارضة ضد ذلك الإصلاح . وأنكرت المساعي التي بذلت لادخال روح جديدة في ذلك المعهد المتيق .

وحوالى ذلك العهد (١٨٢٧) : كان الشيخ الطنطاوى . الذى سافر فيما بعد لتدريس الأدب العربى في سان بطرسبرج ، قد بدأ يدرس مقامات الحريري ، وهى طائفة من المقالات نالت حظا من الشهرة والتقدير . وأنشئت سجعا في القرن الثانى عشر الميلادى واشتهرت بصعوبة أسلوبها ، ووفرة مفرداتها ، وحرمتها في التعبير عن بعض العواطف والأفكار . ولم تكن مثل هذه المواضيع تدرس في الأزهر من قبل (١) .

وقبل أن يجاور محمد عبده في الأزهر بزم من قصير : كان الخديوى اسماعيل في حماسه لصبغ البلاد بالصبغة الأوروبية قد حاول أيضا إصلاح الأزهر من جديد وأيده في هذا الشيخ محمد العباسى المهدي : شيخ الأزهر في ذلك العهد (٢) . وأدخلت إصلاحات عديدة على مناهج الدراسة والنظم الادارية : كان من بينها تقرير نظام الامتحان أمام مجلس من ستة أعضاء ، وكان هذا أمرا جديدا في الأزهر ، فناهضه الكثيرون مناهضة قوية ، ورفع لواء المعارضة الشيخ عlish ، الذى كرز علما قديرا ورجعيا متطرفا . ففتزت حركة الإصلاح عند مادخل محمد عبده الجامع الأزهر في أوائل سنة ١٨٦٦ : ولو أن الشيخ حسن الطويل ظل يواصل تدريس المنطق والفلسفة .

ولم يكن في مظهر الفتى محمد عبده ، ما يميزه في عبون شيوخه عن المئات من أقرانه الذين وفدوا إلى الأزهر من بلاد الريف ، ولكن نشاطه الطبيعي وحده ذكائه وانكبابه على

(١) ان التاريخ الذى اعتمدناه لمحاضرات الشيخ الطنطاوى هو الذى ذكره فولرز في مقاله عن الأزهر يدائرة المعارف الاسلامية . وذكرت مقدمة الرسالة ، عام ١٨٦٧ . ويظهر أن هذا خطأ لأنه اذا كان الطنطاوى قد حاضره في التاريخ الأخير لاستطاع محمد عبده أن يخضر عليه مدفوعاً بنزعة القوية في طلب كل جديد . ولكن محمد عبده لا يذكر اسم الشيخ طنطاوى مع أنه ذكر أسماء أساتذته الآخرين الذين درس عليهم .

(٢) كان الشيخ العباسى شيخاً للأزهر من سنة ١٨٧٠ الى سنة ١٨٨٢ ، ثم خلفه الشيخ الأنبايى الذى كان معارضاً للإصلاح . وعلى هذا كان العباسى شيخاً للأزهر عند ما كان محمد عبده طالبا فيه .

انظر دائرة المعارف الاسلامية — مادة الأزهر . ومشاهير الشرق ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩

الدرس والتحصيل : واستقلال رأيه : كل ذلك سرعان ما جعله فريداً مميزاً بين أقرانه ، وظل أربعة أعوام يقرأ دروس الأزهر المقررة ، ويتابع ما يلقى فيه من محاضرات ، ولكنه كان لا يطبق الصبر على مواصلة الجلوس إلى أساتذة لم يكن يفهمهم ، أو لم يستطيع الاستفادة من دروسهم ، فكان أحياناً ينقطع وأحياناً يحضر الدرس ويقرأ في كتاب آخر يحضره معه ، ومع هذا كان دائم البحث في كتب الأزهر عن أشياء لم تكن تدرس فيه .

وكان صديقه القديم وناححه الشيخ درويش ، يزوره الفينة بعد الفينة ، ويفريه بدرس المنطق والرياضيات والهندسة ، ولو أنه كان لا يجد هذه العلوم في الأزهر ، وقد أعانه في تحصيلها الشيخ محمد البسيوني أحد العلماء في ذلك العهد . وبعد زمن قرأ المنطق والفلسفة على الشيخ حسن الطويل ، الذي ذكرناه من قبل ، ولكن الشيخ حسن لم يشبع تلك الرغبة القوية التي كانت تستعر في قلب محمد عبده لتحصيل شيء يقتقده دون أن يعرف أى شيء هو . وأحسن الطالب الفتى أن تعليم الشيخ حسن لم يكن ينهض على قضايا جازمة محدودة ولكنه كان مزيجاً من الفرض والتخمين (١) ولم يكن فتاناً ليرضى بترك موضوع قبل أن يفهمه تمام الفهم فإذا أدرك هذا لم يقنع بما يفهمه إلا إذا أبدته البراهين . (٢)

وكثيراً ما قرر فيما بعد ، أن الطريقة الأزهرية في درس المصنفات العربية قد أضرت بتفكيره ، وأنه حاول خلال سنوات عديدة أن يتحلل من أثر هذه الطرائق ، ويمحوها من عقله ، فلم يوفق كل التوفيق . (٣)

كان منذ بدء طلبه للعلم بالأزهر متأثراً بالتصوف ، وقد أطلق لنفسه اللسان في الاستغراق فيه (٤) . كان يصوم النهار ويقوم الليل بالصلاة والتلاوة والذكر (٥) ، ويلبس قيصاً خشناً فوق بدنه ، ويمجاهد النفس بالتقشف والزهد (٦) . وكان يمشى مطرقاً لا يكلم أحداً إلا لضرورة اقتضتها صلاته بالمدرسين والطلاب (٧) . وكان لكثرة الانهماك في العلم والفكر والنظر ومجاهدة النفس ، يخرج عن خسه ويسبح في عالم الخيال حيث ظن أنه كان يناجي أرواح السابقين (٨) وزاد ذلك عليه حتى ابتعد عن مخالطة الناس .

(١) المنار ج ٨ ص ٣٨٨

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٠

(٣) نفس المصدر ص ٣٩٩

(٤) نفس المصدر ص ٣٨٦

(٥) نفس المصدر ص ٣٩٦

(٦) نفس المصدر ص ٣٩٨

(٧) نفس المصدر ص ٣٨٦

(٨) نفس المصدر ص ٣٩٦

ولما زار الشيخ درويش في مصر سنة ١٨٧١ ، وجد الشيخ درويش أنه لا بد له من أن يستعيد محمد عبده إلى الحياة العادية الطبيعية . ونجح في ذلك بتنبهه إلى أنه لافائدة من علمه إذا لم يكن هادياً له ولغيره من الناس . وأنه إذا شاء أن يكون ذا نفع لأخوانه في الدين وجب عليه أن يخاطبهم . ثم استصحبه الشيخ درويش . إلى المجالس العامة وفتح الكلام في الشئون المختلفة ووجه إليه الخطاب ليتكلم . وما زال به حتى أعاده رويداً رويداً إلى عالم الواقع . (١)

على أن الفضل الأكبر كان لجمال الدين الأفغانى . فإنه هو الذى أنقذه من غمرات التصوف . ولو أن أول آثار محمد عبده وهى رسالة الواردات التى ظهرت عام ١٨٧٤ . تم في وضوح وجلاء عن آثار دراساته وتجاربه الصوفية . كما تظهر أيضاً أثر دراساته الفلسفية التى تلقاها على جمال الدين .

ولقد ظل محمد عبده مستمسكاً بميله إلى التصوف طول حياته . وهو يذكر لنا في مقدمة الرسالة التى أسلفنا ذكرها . (٢) كيف أنه شغف بالعلم والتحصيل شغفاً ملك عليه زمام نفسه . وكيف أنه جعله غاية وطلبته دون كبير فائدة . إلى أن جاء جمال الدين إلى مصر . وكان محمد عبده قد اهتدى وهو يطلب العلم إلى شيء مما سماه « العلوم الحقيقية » . غير أنه لم يجد من يرشده في ذلك السيل . وكلما استعان بأحد قال له إن الاشتغال بمثل هذه الأمور يخالف للشرع أو أن رجال الدين قد حرموه .

يقول محمد عبده « وعند ما تأملت في سبب ذلك رأيت أن الانسان يكره ما يجهل » . وبينما كان في حيرته تلك . أشرقت شمس الحقيقة — يشير بذلك إلى وصول جمال الدين واطمأنت نفسه إلى طلب العلم في نورها . فأحس أنه انتقل إلى عالم جديد اخذ يتضاءل فيه . في نظر محمد عبده . رواء الاستغراق في التصوف شيئاً فثبتاً .

كان جمال صوفياً عانى ، أحوال المتصوفين . وقطع شوطاً طويلاً في سبيل أهل الطريق . وكان أعرف من محمد عبده بالشئ . الكثير مما يعرفه المتصوفة ولا يميزون الكلام فيه . فاستطاع أن يقنع تلميذه الناشئ . بما وصل إليه في المعرفة الصوفية . كما اقتنع بعلمه في ميدان العلم . فأقنعه من غمرات قل أن نجا منها من وقع مرة فيها . (٣)

عند ما تقابل محمد عبده بجمال الدين للمرة الأولى . كان التصوف موضوع الحديث . وكان

(١) نفس المصدر ص ٣٩٨

(٢) طبعت بكتاب تاريخ ج ٢ ص ٩ — ٢٥

(٣) المنار ج ٨ ص ٣٩٧

قد ذهب لزيارة جمال الدين صحبة الشيخ حسن الطويل ، لما جاء جمال الى القاهرة في زيارته لها لأول مرة سنة ١٨٦٩ . وكان جمال يتقشى عند ما وفد عليه ، وبعد العشاء تحدث الى زائريه في تفسير القرآن : فبين تفسير أهل السنة لبعض الآيات ووازنه بتفسير المتصوفة .
التصوف والتفسير ١

الموضوعان اللذان كانا في ذلك الوقت قد ملكا على محمد عبده ، زمنا نفسه وملا ١٢ شفاف قلبه ١٢

كان جمال الدين قد أدرك بفضيلة المعلم العظيم ميول الطالب الناشئ ورغبته ، فحاول ان يجتذبه اليه .

ولما رجع جمال الدين من الاستانة الى القاهرة . بعد نحو عام ونصف (٢٢ مارس سنة ١٨٧١) : (١) اخذ محمد عبده يقرأ عليه في انتظام . وسرعان ما أصبح يلزمه ملازمة الظل (٢) ، وأخذ يدعو في حماس أقرانه من الطلاب وغيرهم للذهاب الى بيت جمال الدين ، حيث كان يقرأ لتلاميذه بعض المصنفات الاسلامية التي نجر عليها الاهمال أذيال النسيان . وكان يسحر سامعيه بعلبه الفزير ، وحديثه العذب . وتعليقه الممتع على المواضيع المختلفة ، كان دائما جوادا يسخر الى غير حد في بذل كنوز حكمته الى كل من حضر مجلسه سواء أكان من « مريدي الحكمة » أو لم يكن من مريديها . (٣) وكانت طريقته في قراءة المصنفات العربية القديمة تختلف اختلافا بينا عن طريقة الأزهر .

كان يشرح معنى المسألة حتى تنجلي للافهام ثم يقرأ عبارة الكتاب ويطبقها على

(١) لم يتفق المؤرخون على هذا التاريخ كما اختلفت رواياتهم أيضا في كثير من التواريخ المتصلة بحياة محمد عبده ، أما التواريخ التي أوردناها آنفا فهي التي ذكرها يزاون ومشاهير الشرق لوصول جمال الدين الى مصر في الزين وتخللها فترة إقامته في الاستانة . وصل في المرة الأولى عام ١٢٨٥ - ١٨٦٩ وألتي خطبته في الاستانة التي كانت سببا في نفيه منها في رمضان سنة ١٢٨٧ - ١٨٨٠ وجاء مصر للمرة الثانية في غرة محرم سنة ١٢٨٨ - ٢٢ مارس سنة ١٨٧١ وهذه التواريخ أكثر اتفاقا مع الحوادث السابقة . ولكن يقول محمد عبده (النار ج ٨ ص ٣٨٧) أنه صاحب جمال ابتداء من غرة محرم سنة ١٢٨٧ ويشير في مقدمة رسالة الواردات (تاريخ ج ٢ ص ٩) الى أن جمال وصل الى مصر وبدأت صحبتها في سنة ١٢٩٠ - ١٨٧٣ . وربما كان المقصود بهذا ، الإشارة الى تاريخ بدء نوح معين من الدرس تلقاه عليه كالفلسفة مثلا . وتروى مقبلة الرسالة ص ٢٤ أن جمال جاء مصر سنة ١٨٧٢ ، وربما كان بعض هذا الاضطراب راجعا الى استعمال التاريخين الهجري والبلادي .

(٢) النار ج ٨ ص ٣٨٩ .

(٣) النار ج ٨ ص ٣٩٠ .

ما قرره فاذا توافق النص والشرح كان بها، وان لم يتوافقا بين ما في النص من مواضع الضعف. وكان يقرأ العبارة ويبحث في دليها فيقره أو يفنده ويجزم بغيره، ثم يدلى بعد هذا برأيه في الموضوع، دون أن يكتفى بفهم الكتاب والموافقة على آراء مصنفه. (١)

وبعد أن درس جمال الدين أهم المصنفات العربية بهذه الطريقة وبحث فيها حياة جديدة، قرأ لتلاميذه طائفة من الكتب الحديثة التي عربت في مختلف العلوم، فظهر لهم عالم جديد أطال محمد عبده التحديق في آفاقه، ذلك هو عالم الفكر الغربي وما وصل اليه من علم حديث.

وكان لهذا العالم الجديد أثر فعال في حياة محمد عبده، لا يقل شأنًا عن منهج جمال الدين في تناول المصنفات القديمة بالنقد والتحصيل والاستقلال في الرأي.

كان جمال الدين يدرب تلاميذه على إنشاء المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية في الصحف وعلى الخطابة أيضاً. وأصبح محمد عبده بعد وقت ما، خطيباً بليغ العبارة قاطع الحجج. وبرز أستاذه في ذلك لأن جمال الدين منع طلاقته وقوته الخطابية، لم تكن العربية لغة طفولته كما كانت بالنسبة الى تلميذه، ولم ينح أبداً من آثار كانت تدل على مجتمه. (٢)

وقد حفظ لنا محمد عبده درسين من دروس أستاذه، نشر ملخصهما في الصحف وقت إلقائهما. (٣)

أولهما في « فلسفة الترية » وازن فيه بين سلامة الحياة الخلقية وصحة التركيب الجسماني في حياة النبات والحيوان، فكما أن روح التركيب البدني، إنما يستقر حيث تجتمع أصول متضاربة، وينشأ من تغالبها مزاج معتدل كامل، وبغلبة أحدهما يفسد التركيب ويذهب الروح الحيوى من حيث أتى، كذلك روح الكمال الانساني إنما يكون حيث تجتمع أخلاق متضادة ومبادئ متخالفة، يقوم من تضادها وتخالفها حقيقة الفضيلة المعتدلة... « كالشجاعة التي هي وسط بين الجرأة والخافة، والسخاء الذي هو وسط بين البذل والامساك... »

« وهكذا جميع الملكات الفاضلة الانسانية إنما هي واسطة لطرفين متضادين لا بد من ظهور أثر كل منهما على نسبة معتدلة. وبغلبة أحدهما على الآخر يختل نظام الفضيلة... »

(١) النارج ٨، ص ٣٩٩ — ٤٠٠، أورد قائمة بالكتب القديمة والحديثة التي قرأها في التصوف والنطق والفلسفة والفقه والحكمة. انظر ص ٣٨٨ — ٣٨٩. ومن أهم كتب الفلسفة التي قرأها والتي يعرفها الأوروبيون أكثر من غيرها كتاب الاشارات لابن سينا (٩٨٠ — ١٠٣٧)

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٩.

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٦ — ٣٦.

« ومن ثم قد وضعت علوم الترية والتهديب ، لتحفظ على النفس فضائلها وتردها عليها إن اعتلت أو انحرفت عنها إلى جانب التقص والاعوجاج ... »
« والذين يقومون بأمر الترية والارشاد ويبان مفاسد الاخلاق ومنافعها ، هم أطباء النفوس والأرواح .

« وكما لزم للطبيب أن يكون عالماً بعلم صحة الأبدان ، كذلك ينبغي للحكيم الروحاني أن يكون عالماً بتطبيب النفوس والأرواح ، وأن يعرف تاريخ أمته وغيرها من الأمم ، وأن يكون مطلعاً على درجات ترقيا ودركات تدنيها في جميع الأزمان ، وأن يسبر أخلاقها بمسبار الحكمة ، ليعلم أسباب أمراضها النفسية ، ويقف على العلاج اللائق بكل صنف منها . »
« وجهل هؤلاء الأطباء الروحانيين يبدو أثره من غير شك في أخلاق الأمة . فعدم المرشد الجاهل خير من وجوده ... »

« والقائمون بأمر الارشاد يحصرون في قبيلين :
قبيل الخطباء والوعاظ ، وقبيل الكتبة والمصنفين ومنهم أرباب الجرائد . »
وفي مقاله الثاني « في الصناعة » ، بعد أن تكلم على أدوار الانسان العقلية وتطوره الاجتماعي ، وبين قيمة الصناعات المختلفة بالنسبة للجماعة ، وما كان لها من أثر في تطور الانسان ، أخذ يدل على ضرورة الصناعات للأفراد ومنفعتيها للجماعة .
فالصناعات يتوقف بعضها على بعض ويحتاج كل انسان الى الكثير منها حتى لحاجاته المادية في الحياة .

« فكيف به أن يستقل وهو يحتاج إلى ثمرات جميعها يوما بيوم ، بل ساعة بساعة ، فلا بد من التعاون في الأعمال فيعتاض كل عن عمله بثمره عمل الآخر ، فيكون المجموع الإنساني كبدن ذي أعضاء يعمل كل عضو منه للبدن .

« فإذا علم الانسان جميع ذلك ، وضع نفسه عضواً حقيقياً ، وركناً ثابتاً يقوم بأداء عمل يعود على كلية الأفراد . ومبدأ هذا العمل فيه هو الذي نسميه بالصناعة ، فمن لم يكن ذا عمل حقيقى يفيد المجتمع الإنساني ويعين على انتظام الهيئة الكلية ، فهو كالعضو الأشل لا فائدة منه على البدن إلا تكلف حمل ثقله مع عدم التألم من إزالته . »

على أن جمال الدين قد أعطى تلاميذه شيئاً آخر فوق العلم ، وإن كان عليه في ذاته غزيراً جزيل النفع . يقول جورجى زيدان في كلامه على النهضة الأدبية التي بعثتها تعاليم جمال الدين .
« كأن الرجل قد نفخ فيهم من روحه ففتحوا أعينهم وإذا هم في ظلمة وقد جاءهم النور فاقبسوا منه فضلا عن العلم والفلسفة ، روحانية أوتهم حالهم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم

حجب الأوهام . فنبشطوا للعمل في الكتابة وأنشأوا الفصول الأدبية والحكمية والدينية . ه (١)

كان الوقت الذي ظهرت فيه جهود جمال الدين ، مناسباً كل المناسبة لمثل تلك الجهود التي كان يبذلها لانهاض شباب المصريين . فقد كان الخديوى اسماعيل يدخل الأفكار الأوروبية في مصر على وجه أسرع مما ينبغي لهضمها . ولكن جهوده أدت الى نتيجة سطحية ، تلك هي أن كثيراً من المثقفين كانوا يتوقعون إقبال البلاد على عهد من التقدم الوطنى . وكانوا يظنون أنهم هيئوا للمساهمة فيه .

ومن ناحية أخرى . فإن بذخ اسماعيل كان مؤدياً من غير شك الى التدخل الاجنبى الذى كان جمال يحذر البلاد منه . وكانت أشباح يوم الحساب المقبل تبدو ظلالها عن قرب ؛ وإن كان ذلك اليوم نفعه لم يأت إلا بعد نفي جمال الدين من مصر .

وقد بدأ هذا النبؤ فى مقال كتبه محمد عبده ، وهو أحد مقالات خمس أوردها محمد رشيد رضا فى تاريخ الامام ، وكان محمد عبده قد نشرها فى الصحف فى ذلك العهد وفيها كلها : كما لاحظ الأستاذ م . هورتن : (٢) « نفحة من حرارة الشباب المتأججة » .

والمقال الذى نحن بصدده : هو الذى نشر فى ٣ سبتمبر سنة ١٨٧٦ فى جريدة الأهرام ، أقدم الصحف اليومية فى القاهرة ، وكانت تصدر أسبوعية حينذاك (٣) . وهو تقرىظ للجريدة التى كانت تأسست فى ذلك الوقت . ذكر فيه الشيخ الأزهرى الشاب (لأن محمد عبده كان فى ذلك الوقت طالباً فى الأزهر) أن مصر كانت فى سالف الزمان من أعظم ممالك الأرض ، وأن التمدن كان فيها كهلاً حين كان عند غيرها طفلاً . وأنه نزح من مصر الى غيرها من أمم الغرب . وبعد تقلبات كثيرة وصل الى غايته ومنتهاه . . .

« واستدار الزمان كهيئة فعاد التمدن الى مسقط رأسه ، واستقبلته الديار المصرية بغاية المسرة وأكرمت متوادمه ، فقام يؤدى حق خدمتها ويوفى شكر كرامتها .

« حتى أن موارد التوفيق المنتظرة فى العصر الحاضر فاقت ما كان فى أيام بناء الأهرام القديمة . وجريدة الأهرام ستكون خادمة هذه الحضارة الجديدة . »

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) هورتن ج ١٣ ص ٨٨ .

(٣) ظهر هذا المقال فى العدد الخامس انظر تاريخ ج ٢ ص ٣٦ والمقالات الأخرى فى ص ٣٩

— ٦٧ . انظر التعليق عليها فى مقدمة الرسالة ص ٢٧ . وهورتن ج ١٣ ص ٨٨ — ٨٩ وانظر وصف إنشاء جريدة الأهرام وترجمة مؤسسها ومحررها سليم نقلا بك فى مشاهير الشرق ج ٢ .

ص ٨٩ — ٩٣ .

أما المقالات الأربعة الأخرى التي كتبها جميعاً في سنة ١٨٧٦ ، فهي أيضاً تحمل في ثناياها طابع الأيام المثيرة التي أنشئت فيها ، وكذلك تظهر تعاليم جمال الدين .

فالمقال الثاني يناقش الجانب الجوهري الضروري الذي تقوم به صناعة الكتابة في تطور الثقافة الانسانية ، ويختتمه ببيان ما للصحافة من خطر في توجيه وضبط جميع الشئون الدينية والسياسية لأمة من الأمم .

وكتب المقال الثالث في « المدبر الانساني والمدبر العقلي » .

ويعني بالمدبر الانساني « المدبر الحيواني مع ما يستتبعه من جميع الاحساسات الظاهرة والباطنة ، وماله من حفظ تركيب الحيوان . » .

ويعني بالمدبر العقلي الروحاني « قوى الانسان العاقلة التي ليس لها من غاية سوى كشف المعنى والتحلي بالملكات الفاضلة » .

فالانسان ينقسم الى قسمين : « قسم أخذ الى أرض الحيوانية .. وقسم قد ارتقى إلى ذروة الانسانية ، وكلما قوى في فطرة الشخص جانب الانسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، يأنف الظلم ، ويدفع آثار الجهالة ، ويأخذ بالبرهان . »

إلى هنا نجد للمقال لونا خلقياً فلسفياً يظهر تطبيقه في ختامها إذ يقول : « فن الناس من كانت فضائله العقلية اسماً لا غير ، يقلدون في الاعتقاد ولا يميزون درس العلوم الفلسفية . »
« ومنهم من يهملون لسوء أحوال البلاد ، ويتجهجون إذا بشروا بتسلط أعدائهم ، وما ذاك إلا من تدانى الهمم ، وتراكم الظلم ، والوقوع في حفرة الحيوانية ، والانحطاط عن درجة الانسانية ، وذلك بدل أن يتحدوا أمام عدوهم المشترك ، وينبذوا جميع التعصبات الدينية ، ثم يقول :

« إن المصريين كأخوين طال بينهما الشقاق ، ومع هذا ، إذا حاول أجنبي الاعتداء على أحدهما ، نسيا ما بينهما من نزاع ، ونصر كل منهما أخاه على ذلك العدو الأجنبي . »
أما المقال الرابع فأنشأه « في العلوم الكلامية والدعوة الى العلوم العصرية » . وحكى فيه قصة طالب أزهري (لها شبه قوى بحاته) أخذ في درس بعض الكتب المنطقية والكلامية . ومع أن العلوم المنطقية ، إنما يقصد بها تأييد العلوم الكلامية ، فان أصفياء ذلك الطالب اهتزوا لذلك واضطربوا ، فخذروه من درس مثل هذه العلوم ، وأوسعوا له في النصيحة ، ثم أتبعوها بالوعيد ، واستدعوا أباه في عجل إلى القاهرة لينقذ ابنه . فجاء الوالد ولم

تقر عينه إلا بعد « أن أحلف ابنه على القرآن أنه ما زال صادق الإيمان » ، وأنه لن يشتغل بعد ذلك بمثل هذه العلوم الخطرة .

على أن هذه العلوم كانت تدرس في الجامعات الإسلامية في الشرق والغرب ، « وقد قال الأكابر من محققى المسلمين كالغزالي وغيره ، إنها فرض عين ، وأطبق جميع العلماء على أنها من فروض الكفاية ، خصوصاً في مثل هذه الأيام ، لدحض الشبه عن الدين .

« وليت شعري إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلى علوم قد أرضعت ثدى الإسلام ، وغذيت بلبانه من زمن يزيد عن ألف سنة ، فإحالتنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان وإلام نضع أصابعنا في آذاننا إذا ذكرت ؟

لو أن هذا كان في عصر الحكام المتوحشين ، أو أنه لم يكن بيننا وبين غيرنا من الأمم اختلاط ، لآتمنا لهم العذر في ذلك ، ولكننا في عصر الحديوي إسماعيل ، الذي بز كل حاكم آخر في نشر التعليم وتوفير سبل الحضارة لبلاده .

« والعلماء الذين هم روح هذه الأمة ، لم يروا إلى الآن لهذه العلوم الجديدة فائدة ، ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلتك كواكبه ، غير ملتفتين إلى أننا أصبحنا في خلق جديد ، قد طرحنا الأيام بديننا وشرفنا في بادية قد غصت بأساد ضارية ، فإن كنا من آحاد تلك الآساد ، فقد وقينا أنفسنا وديننا ، وإلا فإما أن نطرح ديننا ونتجو بأنفسنا ، وإما أن نبيد عن آخرنا لسوء الجهل وضلال الطريق ...

« فعلينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول ، وما الذى نقلهم عن حالهم الأول وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء أقوياء ، فإذا حققنا السبب ، وجب علينا أن نسارع إليه حتى تدارك ما فات ، ونستعد لخيرنا فيما هو آت . وما نحن بعد النظر ، لا نجد سبباً لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ، فإذن أول واجب علينا هو السعى بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا ،

ونسلم مثل هذه النعمة الجديدة في المقال الأخير من سلسلة مقالاته هذه . فهو يبدأ ببيان أن اللغة العربية وإن كانت عظيمة الغنى بمفرداتها ، وبالرغم من أنها كانت في وقت ما أداة لإنشاء مصنفات قيمة في الطبيعيات والالهيات والرياضيات والطب وغير ذلك من سائر العلوم والفنون ، إلا أنها قد تنزلت إلى حضيض الانحطاط ، فسبقت الأمم الأخرى المتكلمين بالضاد في العلوم والتربية والحضارة . وقد عرب أخيراً بعض المصنفات الحديثة

إلا أنه لم يوجد من يعنى بعلم السياسة وتاريخ سير التمدن حتى ترجم إلى العربية. كتاب « كيزو » في « تاريخ التمدن » ، وينتهى المقال بذكر عبارة جمال الدين الأفغانى في تقرير الكتاب المذكور .

يقول جمال الدين :

« لا شك في أنه قد حصل لأهل أوروبا تقدم . . . وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة حتى أوصلتهم إلى هذا المطلوب ، فلا بد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمات التي أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها في إيصال أهالي ملته ووطنه إلى مثل ما ناله غيرهم .

« وقد جمع هذا الكتاب جميع الشروط والأسباب ، والوسائل والآلات التي كان لها المدخل في سعادة الأوروبيين . . . الخ »

لقد بسطنا آراء محمد عبده التي عبر عنها في هذه المقالات في ضوء من الأسباب ، وذلك لأنها تكشف عن الآثار التي كانت تعمل في تشكيل عقله ، وكانت بعد ذلك سبباً في أن يعرفه الناس زعيماً مجدداً في البيئة الأزهرية . وهي ترينا فوق ذلك ، كيف أنه وهو بعد طالب في الأزهر ، قد بكر في الاشتغال بالاصلاح العام مهتدياً بهدى جمال الدين ، وكيف تقدم تفكيره منذ ذلك الوقت ، وقد كان قبل سنوات قليلة غارقاً في تأملات التصوف وخيالاته ، معنا في كراهيته للعالم الخارجي .

ويبدو هذا التقدم الفكرى جلياً في مصنفه القيمين الذين نشرهما في ذلك العهد . وقد أشرنا من قبل إلى أولهما « رسالة الواردات » التي ظهرت عام ١٨٧٤ . وهي كما يقول الأستاذ هورتن « تظهر حماساً لطيفاً ومواهب فلسفية » (١) وتبدو فيها آثار دراساته الأزهرية ، وتجاربه الصوفية ، وتظهر كذلك تعاليم جمال الدين ، وبخاصة اتجاهه الفلسفي ، ورغبته القوية في التحرر من أغلال التقليد .

ويحدثنا محمد عبده عن نفسه في المقدمة فيقول :

« إنه المعرض عن نحو الكلام والكلمة : المتخلي عن قيد لباس الطوائف إلى فضاء اقتناص صيد المعارف » (٢) .

(١) هورتن ج ١٢ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٩ .

وهو يقرر في هذه الرسالة وحدة الوجود، ويذهب مذهب فلاسفة المتصوفة في القول بأن الوجود الحق هو وجود الله فيقول :

« ونحن نقول : ليس وجود إلا وجوده ، ولا وصف إلا وصفه ، فهو الموجز وغيره المعلوم . » (١)

ويذهب هورتن إلى أن محمد عبده قد فقد حماس الشباب في كلامه على بعض المسائل مثل كلامه على صفات الله ، وكان أقل جزماً ، وأكثر حذراً ، بل بلغت به الحيلة إلى الشك أحياناً . ونجده يفرق في حرارة وقوة بين آراء الفلاسفة ورأى الأشعرى في صفات العلم والإدراك والارادة ، ويعرض للكلام في خلق العالم ، وفي الإنسان والنسبة ، وفي خلود الروح .

أما كتابه الثاني المطبوع سنة ١٨٧٦ ، فله من غير شك صبغة أخرى ، (٢) فهو حاشية على شرح الجلال الدواني على متن العقائد العنصرية ، وهي رسالة موجزة في علم الكلام صنفها عضد الدين الأيحي المتوفى عام ١٣٥٥م ، وهو أحد المتكلمين من المدرسة الأشعرية الأخيرة عرض فيها لبيان الفرق بين الفرق ، وقسم ما بينها من خلاف إلى ثانوى وجوهري وحاول التوسط بينها برأى معقول يقبله الجميع .

وكان الأيحي ممن يعتمدون على العقل في زمنه ، وقد صاغ أحكامه في أسلوب موجز معتدل ، فقدر الناس كتابه زمناً طويلاً .

كان هذا هو الموضوع الذى اختاره الشيخ محمد عبده ، الذى كان منذ عامين فقط ، غارقاً في يدها التصوف !

وإذا كان هذا الاختيار وحده كفيلاً ببيان تحوله الفكرى ، فقد كانت آراؤه في الموضوع أيضاً أكثر دلالة على ذلك . فهو يبدأ رسالته بالكلام على حديث مشهور ،

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٣ .

(٢) اعتمدنا في هذا التاريخ على ما جاء في مقدمة الرسالة ص ٢٥ .

وذكر المار ج ٨ ص ٤٩٢ قائمة بمصنفات محمد عبده جاء فيها هذا الكتاب الرابع في ترتيب مصنفات الأمام وهو يتلو كتاب « فلسفة الاجتماع والتاريخ » الذى هو عبارة عن محاضرات في ابن خلدون ألقاها في مدرسة دار العلوم سنة ١٨٧٨ . والخلاف في عامين أو ثلاثة قليل الشأن في جانب الخلاف في أى الكتابين أسبق . ونجد في رواية النار اختلافاً أكبر إذ تقرر أن ثانياً مصنفات الأمام هو رسالة في وحدة الوجود وهي تتناول كما ذكر النار الكلام في مراتب الوجود وتنوعها باعتبار نظامها العام ووحدتها باعتبار آخر ، وهو بعض ما تتناوله رسالة الواردات .

(لا يسلم بصحته الغريون) ، وهو ما نسب إلى الرسول من أنه قال : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة . »

وقد استنتج الشيخ عبده من هذا ، أن المسلمين من مختلف الفرق ، يجب عليهم أن يأخذوا بأكبر قسط من التسامح بأزاء مخالفهم ، فإن فرقة لا تستطيع أن تقطع بانتسابها إلى الفرقة الناجية ، وهو يستنتج أيضاً نتيجة أخرى : هي أعظم شأنًا ، ذلك أن العقل وحده هو الذي يهديننا إلى العقيدة الصحيحة . (١)

كان محمد عبده في هذه السنوات التي كانت تنمى مداركه . وتزيد عليه ، وتوسع مدى نظره وعنايته بالشئون التي بسطنا القول فيها . ما زال متصلاً بالأزهر مواصلاً فيه دراسته ، وكانت تعتمد في الأكثر على قراءة الكتب في مكتبة الجامع دون حضور الدروس ، وذلك لأن الشيوخ كانت قد أوغرت صدورهم ، واشتدت حفيظتهم على محمد عبده وجمال الدين . وبعض هذه الموجهة يرجع إلى كراهيتهم لدرس الفلسفة التي كان جمال الدين يبعثها من جديد ، وبعضها إلى نزعة التجديدية على وجه عام . على أنه يبدو أنه كان للغيرة أيضاً شأن كبير ، فإن محمد عبده وغيره من الطلاب كانوا على الأرجح يحملون دروسهم في الأزهر ، ويتغيبون عنها ليقروا على جمال الدين .

هذا إلى أن محمد عبده لم يقنع بالاستفادة وحده من طريقة جمال الدين في الدرس ، بل حاول نشر روح الإصلاح بين الطلاب الذين لجأوا إليه ليعاونهم في دروسهم ، فقرأ لهم طائفة من الكتب العالية في الكلام ، وكانت لا تقرأ في الأزهر . نذكر منها على سبيل المثال شرح الفتاوى (المتوفى عام ١٣٨٩) على العقائد النسفية ؛ (توفى النسفي عام ١١٤٢) وبينها وبين آراء المعتزلة بعض التشابه ، فوشى به بعض الطلاب إلى الشيخ عlish وكان رأس المتخرجين ، ونقلوا إليه أن محمد عبده يحكي مذهب المعتزلة ، فاستدعاه ليحاسبه على ذلك ، وكان أكبر ما أغضبه أن يجرأ طالب على قراءة كتب صعبة ، لم يمن أحد من شيوخ الأزهر بقراءتها . فلما جاءه محمد عبده قال له الشيخ عlish : بلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية ؟

قال : إذا كنت أترك تقليد الأشعرى ، فلماذا أقلد المعتزلي ؟ إذن أترك تقليد الجميع وأخذ بالدليل . (٢)

(١) مقدمة الرسالة ص ٢٥ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٣٩١ .

لم تكن هذه الاجابة لتكسب الطالب الشاب عطف الشيخ عليش ، وكان لهذه الحادثة دوى في الأزهر ، ثم أصبحت تكأة لخوض بعض المتخرجين في دين كل من جمال الدين والشيخ محمد عبده ، وكاد يترتب عليها حرمان الأخير من الحصول على شهادة العالمية ومرتبة التدريس في الأزهر ، فانه عند ما عرض نفسه على مجلس الامتحان في مايو سنة ١٨٧٧ ، رأى أغلب المتحنين يعادونه على النيب ، وقد أجمعوا أمرهم على أن لا يمنحوه درجة ما في العلم ، ولكنه أحسن الجواب إحساناً منقطع النظير ، فتدخل في الأمر الشيخ محمد العباسي ، شيخ الأزهر لعهده ، وكان من حزب الإصلاح ، فلم يستطع الشيوخ إسقاطه وانفقوا على منحه الدرجة الثانية بدلا من الأولى التي كان يرى الشيخ العباسي أنه يستحقها . (١)

ولما حصل محمد عبده على درجة العالمية ، انتهت مدة دراسته ، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى الجامع الأزهر مدرساً ، بعد أن كان فيه طالباً . ولم تنته أيام مله للعلم إلا من الناحية الشكلية فقط ، إذ ظل يطلب العلم إلى آخر أيامه ، وهو يقول : « إنني لا أزال طالب علم أبغى المزيد منه في كل يوم » . (٢)

وبهذه الروح أقبل الشيخ محمد عبده على التدريس في الأزهر ، وكان انكبابه على طلب العلم ، وشغفه بالدرس والتحصيل ، قد هياه للنهوض بهذا الأمر .

(١) المنار ج ٨ ص ٣٩٣ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٣٩٣ .

الفصل الثالث

ترجمة محمد عبده

بدء حياته العامة : ١٨٧٧ - ١٨٨٨

عالم وصفي : ١٨٧٧ - ١٨٨٢

« إنما خلقت لكي أكون معلماً »

بهذا أجاب محمد عبده ، عند ما ألخوا عليه بعد سنوات قليلة من ذلك العهد ؛ لقبول منصب آخر غير المنصب الذى اختاره لنفسه .

وفى الحق ، إن الخطوة التى اختطها فى حياته العامة فيما بعد ؛ والى اتجهت إلى استخدام كل ناحية من نواحي نفوذه فى بث آرائه ، وفى تعليم الجمهور ، تظهر فى جلاء ووضوح ، أن ميله إلى التربية والتعليم كان يملأ شغاف قلبه ، وتدل على صدق اعتقاده فى أنه لم يولد إلا لمثل هذه الحياة .

وفضلاً عن ذلك ؛ فإن العلم الذى تلقاه على جمال الدين ؛ وتلك الرغبة الملحة التى كانت تتأجج فى صدره ، لخدمة دينه ووطنه ، كان منهما باعث آخر دفعه إلى الانكباب على تعليم الناس عقب فراغه من دور التحصيل . فأقبل فى حماس على التدريس فى الأزهر بعد حصوله على العالمية ، وقرأ فيه دروساً فى مواضيع كثيرة متنوعة ؛ وأخذ فى درس العقائد درساً جديداً على أساس البراهين القطعية التى أخذها عن جمال الدين (١) .

وكان إلى جانب هذا يقرأ فى بيته دروساً فى الأخلاق والسياسة لطائفة من الطلاب الذين أقبلوا عليه ، فقرأ لهم كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه (المتوفى سنة ١٠٣٠ م) وهو كتاب فى الأخلاق ؛ له قيمة عظيمة فى الشرق إلى يومنا هذا . وحاضرهم أيضاً فى علم السياسة ، معتمداً على كتاب « كيزو فى تاريخ المدن » ، وكان كما أسلفنا قد نقل حديثاً إلى العربية .

وفي أواخر سنة ١٨٧٨ ، توسط رياض باشا رئيس النظار لذلك العهد ، في تعيين محمد عبده مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم التي أنشأها على باشا مبارك في سنة ١٢٩٠ هـ - ١٨٧٣ حينما كان ناظراً للمعارف في عهد الخديوي إسماعيل . (١)

كانت هذه المدرسة صورة من جهود أولئك الذين يأسوا من إصلاح الأزهر بادخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه . لتدرس إلى جانب ما كان يدرس فيه ، حتى يخرج علماء أقرب إلى الحياة العملية العصرية .

وبدأ محمد عبده دروسه فيها ، بمحاضرات في مقدمة ابن خلدون ، الفيلسوف والمؤرخ العظيم المتوفى سنة ١٤٠٦ م . ولم يكن هذا النوع من الدرس بدء عهد جديد في مصر فحسب ، بل كانت طريقة التدريس أيضاً مبتكرة ، لا عهد للبلاد بها من قبل .

كان الأستاذ الشاب يبسط آراء المؤرخ العظيم في أسباب نهوض الأمم وسقوطها ، وأصول الحضارة والعمران البشري ، والاجتماع الانساني ، ثم يعقب عليها بأرائه الخاصة في الشؤون السياسية والاجتماعية ، تلك الآراء ، التي كان يستقيها من المصنفات الحديثة ، ثم يطبق هذا كله ، بطريقة عملية على شئون أمته . (٢)

وكان قد عين في الوقت نفسه ، مدرساً للعلوم العربية في مدرسة الألسن الخديوية ، فجمع بين العمل فيها . وفي الأزهر ، ودار العلوم . ووجه همه في درس العلوم العربية إلى تنقيح طرائق التدريس ، التي كانت سائدة حينذاك ، والتي كان قد أدرك ما فيها من عيوب كما ذكرنا ذلك من قبل .

وفي الحق ، لقد كان في تدريسه يجعل الإصلاح دائماً نصب عينيه ، وكانت الغاية التي يرمى إليها ، « إيجاد نابتة من المصريين ، تحيي اللغة العربية والعلوم الاسلامية ، وتقوم عوج الحكومة » . (٣)

(١) انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ — أما ميشيل وعبد الرازق فيقولان في مقدمتهما ص ٢٨ ، أنها أنشئت سنة ١٨٧٢ ، وذكر هورتن أنها أنشئت سنة ١٨٧١ ج ١ ص ٨ (١٠٦) ، وفولرز سنة ١٨٧٠ ، انظر مادة « على باشا مبارك » ، في دائرة المعارف الاسلامية . وكان الغرض من إنشائها تخريج قضاة المحاكم الشرعية ، ومدرسين للمدارس الثانوية ، ثم رؤى في سنة ١٩٠٧ ، إنشاء مدرسة مستقلة للقضاء الشرعي ، وانتشرت مهمة دار العلوم على تخريج المهنيين . انظر أيضاً ترجمة « على باشا مبارك » في مشاهير الشرق ، ج ٢ ص ٣٤ — ٣٩ .

(٢) التاريخ ج ٨ ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

(٣) التاريخ ج ٨ ص ٤٠٤ .

وتذكرنا هذه الإشارة إلى تقويم الحكومة بروح السخط العميق ، الذى كان فاشيا بين طبقات المتعلمين فى ذلك العهد ، لأنهم رأوا حكومتهم قد أخذها الوهن ، وعظم فيها سلطان الأجانب بتدخلهم فى تنظيم مالية البلاد .

ومن المهم أن نشير هنا الى أن محمد عبده كان يرى التعليم وسيلة لاصلاح الأمور فى المستقبل . وكان باصراره على ضرورة تهذيب الاخلاق ، وتدريسه لأصول الحكم ، قد أخذ فى إنفاذ هذه المهمة بشكل عملى .

ولكن سرعان ما انقطع عمله فى التدريس .

فى ٢٥ يونيه سنة ١٨٧٩ ، تنازل الخديوى اسماعيل الى ابنه توفيق باشا . ونفى هذا جمال الدين من مصر ، وأقال محمد عبده من دار العلوم ومدرسة اللسان . وأمره بالاعتكاف فى قريته « محلة نصر » ، على ألا يارحما ، وبهذا خابت الآمال التى عقدت على اتباعه سياسة إصلاحية حرة ، كان قد شجعها قبل توليه بأعماله ووعوده . (١)

كان ذلك فى سبتمبر سنة ١٨٧٩ . ويظهر أن ما أصاب محمد عبده ، كان نتيجة لصلاته المشهورة بجمال الدين ، ولآرائه الطريفة فى الدين والسياسة ، تلك الآراء التى بشر بها فى تدريسه وأذاعها فيما كتبه فى الصحف . (٢)

لم يكن رياض باشا ناظر النظار الحر موجوداً فى البلاد حينذاك ، فلما عاد إليها بعد ذلك (٣) كان محمد عبده أحد ثلاثة عيّنهم فى سبتمبر سنة ١٨٨٠ لتحرير الوقائع المصرية ؛ وهى لسان الحكومة الرسمى . وبعد زمن قصير أسند اليه رئاسة التحرير وأذن له فى أن يشرك معه بعض المحررين ، وكانوا مثله من تلاميذ جمال الدين الذين درب أقلامهم على الانشاء والتحرير ، وقرأوا عليه وعطفوا على أغراضه .

وهؤلاء المحررون هم : الشيخ عبد الكريم سلمان ، صديق محمد عبده ونصيره ، والشيخ سعد زغلول الذى كان يومئذ طالباً فى الأزهر فى نحو الحادية والعشرين من سنه والذى

(١) انظر التلميل الممكن لهذا العمل فى ص ٩ هامش ٢

(٢) الثار ج ٨ ص ٤٠٥ — تشير رواية التاريخ ج ٣ ص ٨٢ الى شبه واتهامات وجهت الى محمد عبده وأنصاره « أبطال النهضة الفكرية » وهى تضع فى فهم القارىء أن الأزهرين هم الذين اهتموا بها .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٦١ و١٦٩ .

أصبح فيما بعد الزعيم الوطنى للحركة السياسية الاستقلالية فى مصر ، ولسانها الناطق . ثم الشيخ سيد وفا . (١)

كانت الوقائع المصرية فى الوقت الذى عين فيه محمد عبده محرراً أول لها ، عبارة عن إعلانات رسمية مع بعض أخبار إدارية ووقائع محلية . غير أن محررها الجديد بادر إلى إصلاحها وتوسيع ميدان نفوذها . فاقترح لائحة لإدارة المطبوعات التى كانت تشرف على جميع المطبوعات ومن بينها الجريدة الرسمية . ووافق عليها رياض باشا وأنفذها . وكان من أحكامها : أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها وكذلك المحاكم مكلفة بأن تعد للنشر فى الجريدة الرسمية تقارير بأعمالها وقراراتها ، وما أخذت فى إنفاذه من المشاريع ، وما ترى إنفاذه فى المستقبل . (٢)

وكان من حق رئيس التحرير أن ينقد ما يراه جديراً بالنقد فى هذه التقارير والأحكام . ولم يكن نقده قاصراً على الشكل فقط ، بل كان يتناول أيضاً أعمال المصالح المختلفة وقراراتها ، وقد خالق مثل هذا النشر والنقد فى قلوب الموظفين نوعاً من الاهتمام الصادق . لأن النقد كان يصدر عن قلم رئيس التحرير وهو فى الواقع ترجمان الحكومة لمعبر عن آرائها ، فأدى هذا إلى الإصلاح فى أعمال المصالح المختلفة شيئاً فشيئاً .

وكان يلح فى ضرورة رفع مستوى التحرير فى التقارير الرسمية ، حتى اضطّر كثير من رؤساء الكتاب إلى تلقى دروس فى اللغة العربية ، وأنشئت لذلك مدارس ليلية ، لتعليم الكتاب ، ومحررى الصحف ، وتطوع محمد عبده لائقاء دروس فيها .

وكان لرئيس التحرير ، باعتباره مديراً للمطبوعات حق المراقبة على الجرائد الوطنية والأجنبية التى تصدر فى القطر المصرى ، وأن يتحرى حقيقة ما تقوله فى رجال الحكومة وأعمالها ، وكان من واجب الحكومة أن تحقق فيما تنسبه الصحف إلى الموظفين ، وإذا تبين كذبه ، كانت الصحيفة عرضة للاندثار ، وإذا تكرّر ذلك منها ، فللحكومة أن تعطلها إلى أجل غير مسمى ، أو إلى الأجل الذى تراه الإدارة .

وقد تشدد محمد عبده أيضاً ، فى ضرورة النهوض بالتحرير فى الصحف العربية ، حتى

(١) النصار ج ٨ ص ٤٠٦ ، الذين اشتركوا مع جلال وعبد الله فى عهد اسماعيل باشا غير هؤلاء ، هم ابراهيم بك اللسانى وحفنى بك ناصف وعبد بك صالح وسلطان افندى محمد وغيرهم .

(٢) النصار ج ٨ ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، تاريخ ج ٣ ص ٢٤٠ — ٢٤١

أنه أنذر مدير جريدة شهيرة بتعطيل جريدته إذا لم يختار لها محرراً صحيح العبارة في مدة عينها ، وبهذا استغل سلطة منصبه إلى حد ما ، في تقدم النهضة الأدبية في مصر .

ومنذ اليوم الأول ، وجه التفاته إلى حالة التعليم في البلاد ، ونشر كثيراً من المقالات نقد فيها المدارس ، والمعلمين ، وطرائق التدريس ، وسياسة التعليم ، وأظهر مافيهما من عجز وقصور . فكان من نتيجة هذا ، أن أنشئ المجلس الأعلى للمعارف في ٣١ مارس سنة ١٨٨١ : وانتخب الشيخ عبده عضواً فيه ، ثم اختير عضواً في لجنة فرعية ، ألقيها المجلس للنظر في إصلاح طرق التعليم والتربية في جميع المدارس ، وكان الكاتب العربي لجلساتها . (١)

وقد استفادت أيضاً من نصائحه وإرشاداته نظارة الأوقاف ، كما استفاد منها كثير من المصالح الحكومية الأخرى .

ومع هذا ، لم يقنع محمد عبده بقصر دائرة نفوذ الجريدة الرسمية ، على مجال الدوائر الحكومية الضيق ، مع عظم سلطانها عليها ، فاتخذ ميداناً أوسع لنشر آرائه وجهوده الإصلاحية ، وذلك بأن أنشأ قسماً أدبياً في الجريدة الرسمية ، لينشر فيه مايعن له ولا عنوانه من الآراء في المسائل التي كانت تتصل بالمصلحة العامة ، أو كان يجب أن تتصل بها . وزادت قلة الصحف في مصر شأن هذه الإدارة في تكييف الرأي العام .

وقد نشر محمد رشيد رضا في كتابه « تاريخ الأستاذ الإمام » ستة وثلاثين مقالا ، هي أهم ما كتبه محمد عبده في الوقائع المصرية (٢) ، وهي تتناول كثيراً من النواحي في حياة البلاد ، وتظهر شدة اهتمام كاتبها برقي أمته ، وكيف أنه كان يرى أن يقيم نهضتها على أسس حقيقية ثابتة ، بينما كان غيره يكثر من الكلام في الترقى والتقدم ، ويسرف في محاكاة الأوروبيين وفي تقليدهم .

(١) كان من قرارات المجلس الموافقة على اقتراح لمحمد عبده ، بأن تخصص الحكومة مبلغاً من المال تكفيه به المدارس الأجنبية على خدمتها للعلم . وكان طبعياً أن تتلقى هذه المدارس ذلك بالسورور والقبول ، ولكن تبع هذا اجراء آخر ، يضع هذه المدارس تحت مراقبة الحكومة لأنها تتلقى منها الاغاثة . وبرر هذا بضرورة اشراف الحكومة على التعليم في جميع المدارس أسوة بما تفعله جميع الدول من مراقبة وفتيش المدارس التي تميمها من خزانها . وقد حالت الثورة البرابية دون تنفيذ الاقتراح (المنار ج ٨ ص ٤١٠) .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٦٨ — ٢٢٨ . نشر سبعاً وثلاثين مقالة ولكن إحداها وعنوانها « كلمة في السياسة » ليست من قلم محمد عبده ، ونسبت اليه خطأ ص ٢٢٣ — ٢٢٥ ، وتجد خلاصة هذه المقالات في مقدمة ميشيل وعبد الرازق ص ٣٠ — ٣٢ وهورن ج ١٣ ص ٨٩ — ٩١ .

وقد أشرنا من قبل ، إلى نقده لأدارة التعليم في المدارس ، غير أنه لم يقتصر على النقد بحسب . بل عاود الكتابة في التعليم ، المرة بعد المرة ، وكان يرى أن النهوض بالامة إلى مستوى أعلى من الثقافة والتربية ، ليس بالامر الهين كما كان يتصور بعض من كانوا يظنون أنفسهم متعلمين . كان يرى أن الامر ليس بمجرد تحصيل شتات من العلوم الأوروبية أو محاكاة الأوروبيين في أحوال معيشتهم ، وذلك لأنه عند ما تفهم الغاية من التعليم على هذا الوجه تكون النتيجة في الغالب تقليد الأوروبيين في عاداتهم ، ومبانيهم ، وأزيائهم وأثاث بيوتهم ، وكالياتهم المترفة ، فيفضى هذا إلى خلق روح ، تغفل عن « الطريق المستقيم الموصل إلى المجد الحقيقي والشرف الذاتي » .

أما هو ، فكان يرى أن النهوض بالامة ، إنما يكون بسلوك السبيل التي ترفع الافراد ؛ فينبغي إذن أن تغير العادات شيئاً فشيئاً ، وأن يبدأ بتغيير الألبس والاشهل . وأهم واجبات الامة ، هو تهذيب الاخلاق ، والعمل على سمو تفكير الناس وأفعالهم ، وبغير هذا يستحيل الإصلاح . ولكن هذا عمل طويل في حاجة إلى زمان ، وأول خطوة فيه هو إصلاح التعليم .

وقد عرض محمد عبده لتأثير التعليم في دين الطفل وعقيدته ، فحذر الآباء من إرسال أبنائهم إلى مدارس يتولى التعليم والادارة فيها معلمون على غير مذهبهم ، أو على غير دينهم ، إلا إذا كانوا مستعدين لرؤية أبنائهم ، بعد كمال الرشد ، وقد استبدلوا دينهم بدين معلمهم ، لأنه لا مفر من أن التعليم الديني للطفل ، وهو صغير السن ، يؤثر في تفكيره وفي أخلاقه ، فإذا غير الطفل دينه ، فليس للآباء إلا أن يلوموا أنفسهم . (١)

وكتب مقالاً في « العلم وتأثيره في الارادة والاختيار » (١) ، وآخر في « الملكات والعبادات » (٢) ، وغيره في « التمدن » ، وقد عاد فيه إلى الكلام على رأى البعض ، ولاسيما الأغنياء ، الذين كانت المدنية عندهم عبارة عن الاسراف والتبذير . (٤)

وكتب مقالاً آخر عن عادات وأفعال الأمم التي تنشأ الاصلاح ، ذم فيه الرشوة ،

(١) انظر تأثير التعليم في الدين والعقيدة . تاريخ ج ٢ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٤ — ٢٠٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٢١٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٥ .

وتحسر لأن العامة كانت تظنها الوسيلة لانفاذ العدل ، أو قضاء المصالح ، حتى في أئنه الأمور . (١)

وتكلم عن الزواج ، كضرورة من ضرورات النظام الاجتماعي ، وسلم بما في تعدد الزواج من إساءة وإفساد لحياة الأسرة . وبين أن الشريعة الإسلامية ، لما فرضت على الزوج إقامة حدود الله في العدل بين زوجاته . إنما كان قصدها العملي ، أن تشجع الاكتفاء بزوجة واحدة فقط . (٢)

وقد كتب أيضاً مقالا في إبطال البدع الدينية الضارة . والمنافية لروح الدين (٣) ، ومقالين عن الاسراف وجنون الانفاق ، وذكر أن الناس لا تعرف ما بين التبذير والفاقة من صلة وترايط ، ثم قرر أن الفقر الحقيقي ، إنما هو في نقص التربية وسوء التدبير . (٤)

وعالج في طائفة ثالثة من المقالات ، حياة الأمة السياسية ، وبين فيها أن احترام قوانين البلاد من الضرورات اللازمة لسعادتها ، وأن القوانين ينبغي أن تختلف باختلاف أحوال الأمم . وأن تلام في أمة ما مع أفكار أهلها ، وأن يراعى في وضعها أن تلائم درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مبهمة عليهم فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها .

وعرض للحكومة الشورى ، فذكر أن كل تشريع يضعه ممثلو الأمة المختارون ينبغي أن يتفق تمام الاتفاق مع روح الاسلام منذ نشأته ، وأنه من واجب الرعية مناصحة الحكام بواسطة مندوبيهم ، ولم تجب الشريعة ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، فليس هناك ما يمنع من وضع نظام خاص يكفل تحقيق العدالة ، والمصلحة العامة . (٥) وأنه

(١) « وخامة الرشوة » مقالين تاريخ ج ٢ ص ٩٩ وما بعدها .

(٢) « حاجة الانسان الى الزواج » ص ١٢٢ وما بعدها « حكم الشريعة في تعدد الزوجات » ص ١٢٥ وما بعدها .

(٣) « إبطال البدع من نظارة الأوقاف الصومبية » تاريخ ج ٢ ص ١٤٤ وما بعدها « إبطال البدعة » مقالين ص ١٤٧ وما بعدها .

(٤) انظر حب النفس أو سفه الفلاح ثلاث مقالات ص ٧٤ وما بعدها وكذلك مقاله في « ما هو الفقر الحقيقي » ص ١٠٣ وما بعدها .

(٥) « احترام قوانين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة » ص ٧١ وما بعدها — « اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم » ص ١٦٧ وما بعدها — « الشورى والاستبداد » ص ٢٠٣ وما بعدها — انظر أيضاً مقالين آخرين في الشورى ص ٢١٠ و ٢١٣ .

يجب على كل فرد أن يحب وطنه ، وأن يحرص عليه ويحميه .

كان عجيباً حقاً ، كما يقول محمد رشيد رضا ، أن ترى رئيس تحرير الجريدة الرسمية ، وهو شيخ أزهرى ، على رأسه عمامة ، يجلس مجلس الحكم في حكومة استبدادية ، شتان بين وسائلها ووسائل العلماء ورجال الدين ، فينظر في أعمال الموظفين ويتناولها بالنقد ، ويولى جهودهم شطر الإصلاح ، ويعلم صحافة البلاد فضيلة الصدق ، ويرفع مستواها الأدبي ، ويعمل على تقويم أخلاق الأمة وعاداتها .

غير أن الحوادث كانت تعمل في خفاء ، لتخلي بينه وبين عمله هذا ، كما وضعت من قبل حداً لجهوده في سبيل التعليم .

ففي مايو سنة ١٨٨٢ ، انقطعت صلاته بالوقائع المصرية بعد أن ظل فيها زهاء ثمانية عشر شهراً .

وفي ذلك الوقت ، كانت الحركة التي اقترنت باسم أحمد عرابي باشا ، آخذة في سبيلها مجدة في سيرها ، وكان عرابي باشا قد بلغ الغاية من القوة والسلطان .

بدأت في شكل احتجاج من الضباط المصريين في الجيش المصري (١) لتفضيل الضباط الأتراك الشراكسة عليهم (٢) ثم اتسعت الحركة وتطورت إلى ثورة على ما كان للأجانب من مركز ممتاز ، ونفوذ قوى في شئون البلاد .

أما عرابي ، الذي رقى إلى رتبة القائمقام ، ثم اختير وكيلاً للحرية ، فناظر آ لها في فبراير سنة ١٨٨٢ ، في نظارة محمود باشا سامى ، فقد أصبح بطلاً وطنياً وأصبح الجيش هو الذى يعبر عن آمال البلاد .

وعند ما سقطت النظارة في ٢٦ مايو ، كان من الأنسب أن يقلد عرابي نظارة الحرية مرة أخرى ، ولكن الحوادث طورت على غير ما تشتهى أحلام الاستقلال .

ففي ١١ يونيه ، شبت فتنة الاسكندرية :

وفي ١٤ يوليو ، أطلق الأسطول البريطانى قنابله على قلاعها :

وفي ١٣ سبتمبر ، انهزم الجيش المصرى أمام القوات البريطانية في التل الكبير ، وبعد

(١) عبد الرازق وميشيل ص ٣٠ .

(٢) في يناير سنة ١٨٨١ قدم الضباط الثلاثة عرابي وعلى فهمى وعبد المال احتجاجاً الى ناظر الحرية عثمان رفقى باشا ف اتخذت الاجراءات للقبض عليهم فتظاهر الجند في أول فبراير وخلصوهم بالقوة .

يومين ، وقع عرابي باشا في أسرها ، ففشلت الحركة الوطنية فشلا تاما ، ثم حوكم زعماءها في الحال ، وحكم على عرابي بالاعدام ، ثم خفف الحكم بالنفي إلى سيلان . (١)

ويبدو من هذا ، أن العهد الذي قضاء الشيخ محمد عبده رئيساً لتحرير الوقائع المصرية ، كان متفقاً إلى حد كبير ، مع تاريخ الحركة المصرية .

وكان مع زعامته للطلالين بالتقدم والرقى ، ودفاعه عن حكومة الشورى ، لا باعتبارها بما يندب إليه ، في بلد إسلامي كصر ، بل باعتبارها المثل الأعلى الذي ينبغي الكفاح في سبيل الوصول إليه ومع اقتناعه بمساوى التدخل الأجنبي ، (٢) كان مع هذا كله لا مفر له من أن يكون له في الحركة نصيب ، قال في وصفه اللورد كرومر : « إنه كان لا شبهة في وطنيته ولا شك فيها » (٣) .

وفي الحق إنه كان ، كما قال اللورد كرومر ، روحاً مدبرة للحركة . (٤) ففي أدوارها الأولى ، وقبل أن يلجأ الزعماء العسكريون إلى مقابض سيوفهم للوصول إلى أغراضهم . يظهر أنه كان يظن أن الوقت قد حان للبدء في تنفيذ خطته الإصلاحية الواسعة (٥) ، وأن يجعل من تلك الحركة خطوة إلى الأمام لتخليص البلاد من رق الأجانب (٦) ، وكان يظن عند ذلك أن الزعماء بعيدون عن الغرض الشخصي ، وأنهم ينجحون نهج الإصلاح ، وينشدون العدل والمساواة (٧) ، يحاول مخلصاً بكل قواه ، أن يدير دفة الحركة ، ولم يخل قط بنصيحته على الزعماء ، حتى ولو لم يريدوها منه .

وانتهز الفرصة التي أتاحت له في تحرير الوقائع المصرية ، والاشراف على صحافة البلاد

(١) انظر في مشاهير الشرق ج ١ ص ٢١١ — ٢١٣ رواية عرابي نفسه عن نصيبه من الحوادث وترجمة حياته وهي تفيد بعض التثنية في فهم أغراض حركته في جملتها ، وقد سمح لعرابي بالعودة الى وطنه في سنة ١٩٠١ وأقام في حلوان الى أن توفي في سنة ١٩١١ .

(٢) يروى النار ج ٨ ص ٤١٢ — ٤١٥ أن محمد عبده كان بعد جمال الدين أول من دافع عن الحكم الثوري وتأييد سلطة الحكومة بالدستور ولكن كانت له في هذا تحفظات سنشير إليها فيما بعد وهي التي تميز مبدأه من مبدأ المتطرفين . ويروي المصدر نفسه ص ٤١٢ أن جمال وعبد عبده كانا يخافان التدخل الأجنبي منذ أيام حكم اسماعيل باشا وأكثر من التنبيه الى مخاطره في خطبهما وكتاتيبهما .

(٣) مصر الحديثة ج ١ ص ٢٥٥ .

(٤) مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ١٥٦ — انظر ما ذكرته الصحف عند وفاة محمد عبده .

(٦) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٧) نفس المصدر ص ٥٣ .

لينشى. رأياً عاماً متحداً ، ولشجيع الأغراض المعقولة التى كان يرجو تحقيقها . (١)

وكان زعماء الحزب الذين التفوا حول عرابى باشا ، ينظرون إلى الشيخ محمد عبده كعلمهم وقائد أفكارهم ، ويحلفون يمين الطاعة للوطن وما فيه نفعه بين يديه ، حتى أنه اعتبر زعيماً من زعماء الثورة ، كعبد الله نديم وغيره من الزعماء المشهورين . (٢)

وعند ما توفى محمد عبده ، كان رأى العام كما مثلته صحافة ذلك العهد ، مجمعاً على أنه كان متصلاً بالحركة : قوى النفوذ فيها . ونستطيع أن نجمل رأينا فى الموضوع ، بما ذكره الكثير من الصحف من أن اتباع عرابى كانوا لا يرمون أمراً دون استشارته فيه . (٣)

على أنه وإن كان لا مجال للشك فى ما كان له من زعامة فى الحركة بوجه عام ، ونفوذ قوى فيها ، إلا أنه ينبغي علينا أن ننصفه ، وأن نقرر ما ألح فيه محمد رشيد رضا وأكده مراراً، من أن آراءه فى كثير من الأمور الهامة ، كانت تختلف عن آراء الزعماء العسكريين ، وأن الخلاف ازداد بينهما لما تقدمت الحركة ، حتى اضطر إلى نقد كثير من أعمالهم فى كتاباته وخطبه وفى جداله معهم . (٤) وكان لا يوافق على وسائلهم ، ولا سيما التجاؤم إلى القوة ، ولم يكن مثلهم يتفاهل بحسن الخاتمة لما يفعلون . (٥)

وقد وصف محمد رشيد رضا موقفه ، فى دقة وإيجاز ، فقال :

« كان خصماً للثورة العسكرية ، وإن كان الروح المحركة للحركة العقلية » . (٥) . ثم قال : « إن الشيخ عبده ، كان فى أول أمر هذه الثورة كارها لها ، مندداً بزعمائها وهو بينهم ،

(١) يقول بلنت (التاريخ السرى لمصر — طبعة نيويورك ١٩٢٢ من ١١٧) إنه بعد مظاهرة عرابى التى نجحت فى إسقاط رياض وتقرير الحكم الدينى وإسناد النظارة إلى شريف باشا تحررت الصحافة تحت رقابة الشيخ عبده من القيود القديمة أكثر من ذى قبل ونشطت فى نشر الأخبار . ويشير مرة أخرى إلى اعتدال الصحافة أثناء رقابته عليها (ص ١٣٧) .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٥٣ للوقوف على موقف زعماء الحزب . انظر الخطاب الذى أرسله محمد عبده إلى جمال الدين من بيروت (تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨) فإنه يقول فيه « وكانوا فى بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذك » .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤١٣ — انظر أيضاً مشاهير الشرق ج ٢ ص ٢٨١ ، وتاريخ ج ٣ ص ١٢٠ و ١٦٩ .

(٤) مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٣ . يقول بلنت ص ١٢٤ إن محمد عبده ومن ذهب مذهبه كانوا لا يوافقون على زج الجيش فى السياسة فى سبتمبر ، وكانوا فى عزلة إلى حد ما وإن اتجهوا بنتيجة ذلك التدخل .

(٥) المنار ج ٩ ص ٤٦٧ .

لأنه كان يعلم أنها تحبط عمله الذي مضى فيه ، وكل إصلاح تعمله الحكومة أو تنويه ،
وأنها تمهد للأجانب سبيل الاستيلاء على البلاد ، (١)

وكان ينتقد زعماء الثورة جهاراً ، حتى أخذوه بالوعيد ، وهددوه باستعمال العنف
معه إذا لم يكف عن معارضتهم ، وينطوى تحت لوائهم . (٢)

(٣) ويدل على الخلاف في الرأي بين محمد عبده من ناحية ، وبين عرابي باشا وشيعته من
المسكرين من ناحية أخرى ، ما دار بينهم من جدال في بيت طلبه باشا . « كان عرابي
وأعوانه متفقين على أن الحكومة النيابية الدستورية ، هي بلا جدال أصلح الحكومات
للبلاد ، وأن هذا التجويل قد آن في مصر أوانه ، فعارض الأستاذ في ذلك وقال : « إن
أول ما يجب أن يبدأ به التريية والتعليم ، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية
على بصيرة مؤيدة بالعزيمة ، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح . ومنه تعويدها
الآهالي على البحث في المصالح العامة ، واستشارتها إياهم في الأمر ، بمجالس خاصة تنشأ
في المديرات والمحافظات . وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له ، فذلك بمثابة
تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد ، وكال التريية المؤهلة والمعدة
للتصرف المفيد . ولو كانت الأمة مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شئونها ، لما كان
لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . ثم قال إنه يخشى أن يحجر هذا الشغب على البلاد احتلالاً
أجنياً . (٤) وقد قال العرابي مراراً كثيرة « عليك بالهدوء والسكينة وأنا أضمن لك أكثر
ما تطلب في بضع سنين » . (٥)

وفي مناسبة أخرى ، عند ما ألزمه زعماء الثورة حضور مجتمعتهم ، وأن يقوم فيهم
خطيباً ، كان موضوع خطبته بياناً تاريخياً جملته : « إن المعهود في سير الأمم وسين الاجتماع
أن القيام على الحكومات الاستبدادية ، وتقييد سلطتها ، وإلزامها الشورى والمساواة بين

(١) نفس المصدر ص ٤١٣ . انظر أيضاً رواية بلنت التي يقول فيها « إنني أعلم أن الشيخ محمد
عبده وبقية أصدقائي الأزهرين لم يرضوا عن وسائل القوة . وأن الإصلاحات التي ظلوا يدعون إليها
طويلاً كانت في رأيهم تحتاج تحقيقها إلى زمن طويل — تاريخ مصر السرى ص ١٢٠ .

(٢) يروي المنار ج ٨ ص ٤١٣ أن عرابي أرسل مرة ضابطين إلى محمد عبده ليتهدده . ويتفق
مع هذا ما ذكر في التاريخ ج ٣ ص ٢٠ إذ يقول « حتى كان ما كان من تلك الثورة العرابية فبذل
(محمد عبده) جهده في إقناع أهلها بسوء عاقبتها حتى هموا بقتله .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤١٣ . تاريخ ج ١ ص ١٤٦ . عبد الرازق ومبشيل ص ٣٣

(٤) نفس المصدر ص ٤١٦ .

الرعية ، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا ، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة ، وصار لهم رأى عام ، وأنه لم يسهل في أمة من أمم الأرض ، أن الخواص والاعتياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستشارتهم بالحياة والوظائف ، بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك .

ثم قال لهم : فكيف حصل في هذه المرة ، ومن أهل هذا المجتمع ؟ فهل تغيرت سنة الله في الخلق ، وانقلب سير العالم الانساني ؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغ إليه أحد من العالمين ، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة ، أن تشاركوا سائر أمتكم في جاهكم ومجدكم ، وتساووا الصعاليك حباً بالعدالة والانسانية ؟

أم تسيرون إلى حيث لا تدرون ، وتعملون ما لا تعلمون ؟ (١)

كان محمد عبده ، كما ذكرنا من قبل ، من أنصار الحكم النيابي ، ولكنه كان يعتقد أن هذا النوع من الحكم ، ينبغي أن يقوم برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه ، وأن يكون في البداية من قبيل التمرين والتعويد ، مقروناً بالتربية والتعليم ، إلى أن تبلغ النابتة الجديدة أشدها ، وتصل من طريق الحكمة إلى رشدتها . (٢)

ومع هذا ، فإنه لما قصت الحوادث بأن يختار إحدى اثنتين : إما الانضمام إلى المطالبين بالاصلاح ، وإما الوقوف في صف أمير البلاد ، وهو في الواقع صف التدخل الأجنبي ، اختار الانحياز إلى جانبهم ، بالرغم من أنه كان يخشى عاقبة أعمالهم (٣).

فلما فشلت الثورة ، قبض عليه مع زعمائها ، وسيقوا إلى المحاكمة ، لحكم عليه بالنفي ثلاث سنين ، بعد أن حبس ثلاثة أشهر ، ومنع من العودة حتى تأذن له الحكومة بذلك (٤).

(١) النار ج ٨ ص ٤١٤ — ٤١٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٤١٥ .

(٣) النار ج ٨ ص ٤١٦ — يقول بلنت (ص ١٤٥) لما قدمت فرنسا وانجلترا مذكرتهمما المشتركة في ٨ يناير سنة ١٨٨٢ ، وجد المصريون أنفسهم متعدين لأول مرة وانضم الى المتطرفين منذ ذلك الحين الشيخ محمد عبده وغيره من الأزهريين الذين كانوا يدعون الى اصلاح في روية وأناة .

(٤) النار ج ٨ ص ٤١٦ — مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٤ . ويقول مشاهير الشرق ج ٢ ص ٢٨٢ أنه نفي لأنه أفتى بعزل الخديوي توفيق باشا ، ووردت نفس الرواية في كتاب التاريخ ج ٣ ص ١٠٠ وربما استقاهما من المصدر السابق . أما الجورنال دي كبير (نفس المصدر ص ١٦٩) فروت أنه نشر الفتوى . ولم يحدد رشيد رضا في روايته السابقة تهماً معينة أسندت الى الامام ولكنه يقول (تاريخ ج ١ ص ٢٦٦) انه اتهم في الثورة بما هو برىء منه وتفنن الناقصون يومئذ بأخبار لسوء عنه وتقديم تقارير السعاية فيه فسجن كزعماء الثورة وحوكم مثلهم بجريرة الضمانيان .

جرت المحاكمة في سبتمبر سنة ١٨٨٢ (١). وقبل ختام ذلك العام ، بارح محمد عبده مصر ميمًا وجهه شطر سوريا ، لعله يجد فيها منزلاً ومأوى حتى يؤذن له بالعودة إلى بلاده .

وهكذا انتهت جهوده الأولى في إنقاذ بلاده إلى الفشل واليأس المرير ، وزاد في مرارة ما كان يلقي ، أن فريقاً من أصدقائه الذين كان يركن إليهم ، ويطمئن إلى صدورهم انقلبوا عليه خلال المحاكمة ، وسعوا إلى الإيقاع به . ولكن الآمال العظيمة التي جاشت بها نفسه منذ بداية عمله ، لم تكن لتخبو ناراها .

كتب إلى صديق له من السجن أثناء محاكمته ، فبعد أن سرد التهم الباطلة التي أسندت إليه : قال :

« إن الحوادث المريبة سوف تنسى . وإن هذا الشرف سوف يرد ، وإن أبت طبيعة هذه الأرض بخسها . أن يكون لها من عوده نصيب ، فليعودن في بلاد خير منها ولاجذبني إلى المجد أحبتي ، ومن إلى المجد ينجذبون . كل ذلك إن عشت وساعدتني صحة الجسم ، ولا أطلب شيئاً : فوق هذين ، سوى معونة الله الذي عرفه بعض الناس ، وبعضهم له منكرون . (٢) »

(١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٩ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٦ . نشر أيضاً في النار ج ٨ ص ٤٥٤ . وفي تاريخ ج ١ ، ص ٢٦٧

وما بعدها .

العالم القاصر

أو

جبانته في صفاه : ١٨٨٢ - ١٨٨٨

لما غادر محمد عبده مصر في أواخر سنة ١٨٨٢ ، صحت عزيمته على الإقامة في سوريا إلى أن يؤذن له في العودة إلى وطنه (١) . ولكن بعد أن أقام نحو عام في بيروت ، كتب إليه جمال الدين ، وكان في باريس في أوائل سنة ١٨٨٣ ، يدعو للعمل معه فيما سماه « المسألة المصرية » . (٢)

نخرج من بيروت في أوائل سنة ١٨٨٤ ، ولحق بأستاذه في باريس ، حيث بقي نحو عشرة شهور ذهب خلالها مرة أو مرتين إلى بلاد الانجليز ، ليقاوض كبار الموظفين البريطانيين في أمور تتعلق بمصر والسودان ، وكانا في موقف حرج بسبب فتنة المهدي (٣) وأخذ الصديقان يعملان حينذاك على تنظيم جمعية العروة الوثقى السياسية السرية ، التي أسسها لاثارة الرأي العام في جميع الأقطار الاسلامية ، ودعوته إلى الاتحاد والتضافر . ثم أصدرنا جريدة باسم الجمعية لتذيع دعوتها بين الناس . (٤)

ولما تعطلت الجريدة افتقر الصديقان ، فذهب جمال إلى روسيا ، وسافر محمد عبده إلى تونس في أواخر سنة ١٨٨٤ ، حيث بقي مدة قصيرة ، ثم رحل متكرراً في كثير من الأقطار يدعو الناس إلى شد أزركم ، وإلى الالتفاف حول العروة الوثقى . (٥)

(١) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٢٩ ، انظر الخطاب الذي أرسله من بيروت الى جمال الدين وكان في باريس ، والخطاب غير مؤرخ ولكن يبدو أنه كتبه بعد سفره من مصر بزمان وجيز .

(٢) النار ج ٨ ص ٤٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ - نقل النار (ج ٨ ص ٥٨ - ٤٦١) عن العروة الوثقى حديثاً دار بين محمد عبده والورد مارنجين وزير الحرية .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٦٢ . عبد الرازق وميشيل ص ٣٥ . تاريخ ج ١ ص ٣٩٠ وما بعدها ، يقرر المصدر الأخير أن محمد عبده دخل مصر متكرراً ليتنبأ للسفر الى السودان حيث كان ينتظر أن يلحق به جمال الدين اذا نجحت الأعمال التمهيدية . وكان غرضهما العمل في خفاء على تنظيم قوات المهدي ليتخذ منها أداة لتحرير مصر من الاحتلال .

ويسهل علينا إدراك السبب في نجاح تلك الجريدة ، بالرغم من قصر حياتها ، بالوقوف على ما كانت تردده دائماً وتدعو إليه .

كانت تبكى تأخر المسلمين وتدهورهم ، وتدعوهم جميعاً إلى الاتحاد والتضافر تحت لواء دين واحد يظلمهم جميعاً ، كي يدفعوا عنهم ظلم حكامهم ، وما يقع عليهم من مظالم الدول الأجنبية التي تخالفهم في الدين ، ولكي يردوا إلى الاسلام المتحد المنصور ، ما كان له من سؤدد ومجد .

وأحسن العروة الوثقى صوغ دعوتها لأثارة كافة المسلمين ، الذين آلمهم أن يروا أسمى الاسلام وقد تفرق شملهم ، وانشقت عصاهم ، ودب فيهم ديبب التأخر والانحلال . وأجادت في التعبير عن دعوتها ، في لغة عربية فصيحة عزت عن النظير . (١)

وستدلى اليك الآن بأهم ما كانت تدعو اليه ، تقول :

إن الدين الاسلامي هو العروة الوثقى التي تجمع شتات المسلمين ، وتنظم شملهم ، وتمحو ما بينهم من تفاضل الأجناس والأقوام . جاءت شريعته وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد ، وبيان الحقوق ، كليها وجزئها ، للحاكم والمحكوم ، فقضت على فوارق الجنس وفواصله ، ولم تدع مجالاً للنفاذة والتسابق .

ولو أن حاكماً من حكام المسلمين ، أخذ بالشريعة وانتحل لأحكامها وثابر على رعايتها ، لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك ، وعظمة في السلطان ، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في العالم الاسلامي أجمع . وذلك لأن الدين الاسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط ، ولكنه أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم ، وما يكسبهم السعادة في الدنيا والتعميم في الآخرة ، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين . (٢)

وكان المسلمون ، فيما سلف ، إخواناً متآلفين ، يجمعهم لواء دولة واحدة عظيمة ، وكانت بدائعهم في العلوم ، والفلسفة ، والآداب ، وما زالت ، مفخرة المسلمين كافة (٣) . فواجب على كل مسلم أن يعمل على الاحتفاظ بقوة الاسلام ، وأن يعيد إلى حكمه جميع الولايات التي كانت تحت سلطانه من قبل ، ولا يجوز للمسلمين المسألة مع من يقابلهم في حال من الأحوال ، حتى ينالوا الولاية خالصة لهم من دون غيرهم . (٤)

(١) هورتن ج ١٣ ص ٩٢ — ٩٤ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٥ «الجنسية والديانة الاسلامية» .

(٣) نفس المصدر ص ٨٧٩ — ٢٨٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٠ وما بعدها — «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك» — ص ٢٨٥ .

« كانت حال المسلمين على ما وصفنا ، ولكن فرق شملهم ما يلي به أمراؤهم وحكامهم من الطمع والحرص على التعاضد . وتدهورت الأمم الاسلامية ، لأن أمراءها انقلبوا مع الهوى ، وضلت عنهم غايات المجد المؤثر ، وفتحوا باللقاب الامارة وأسماها السلطنة (١) . »

« وبدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد ، كما كان الخلفاء الراشدون . كثرت بذلك المذاهب ، وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة ، ثم اتلفت وحدة الخلافة ، فانقسمت إلى أقسام (٢) . »

« وها نحن نرى أمراء المسلمين اليوم ، يطلقون أيدي الأجانب في شئون حكوماتهم ، بل في بيوتهم ، ويؤيدون حكم الاجنبي في أعناقهم (٣) . »

« وللا فرنج مطامع في ديار المسلمين ، وهم يعمدون لفصم روابط الدين بينهم ليستغلوا ما ينشب بينهم من خلاف وشقاق (٤) . والأجانب الذين تستخدمهم الحكومات الاسلامية ، لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين ، تقوم رابطته مقام الجنس ، فهم لا يعبأون بشرف الأمة وسعادتها ، ولكنهم يهتمون فقط بأجرهم ومنفعتهم الخاصة (٥) . »

« وأمم المسلمين اليوم غافلة عن مساعدة بعضها البعض ، لأن كلا منها يجهل شئون الآخر . »

« وكان يجب على العلماء أن ينهضوا لحياء الرابطة الدينية ، بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين وأن يجعلوا معاهد هذا الاتفاق في مساجدهم ومدارسهم ، حتى يكون كل مسجد ، وكل مدرسة مهبطا لروح حياة الوحدة ، ولكن خواطهم لم تتوجه إلى هذه الرسالة ، وهي أقرب الوسائل ، لأن علماء كل قطر يجهلون حال العلماء في قطر آخر ، ولأن ملوك المسلمين كانوا سبباً في افساد العلماء (٦) . »

وما بعدها ، الوحدة والغلبة من ٢٤٤ وما بعدها ، النصرانية والاسلام وأهلها .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٢ ، الوحدة الاسلامية .

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، انحطاط المسلمين وسكونهم .

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٣ ، الوحدة الاسلامية .

(٤) نفس المصدر ص ٢٦٠ ، التعصب .

(٥) نفس المصدر ص ٢٩٩ ، رجال الدولة وبطانة الملك .

(٦) تاريخ ج ٢ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، انحطاط المسلمين وسكونهم — ص ٢٨٢ الوحدة .

« وعلاج هذه العلل لا يكون بنشر الجرائد : إذ هي ضعيفة السلطان . وليس شفاؤها
بإنشاء المدارس العمومية ، دفعة واحدة على الطراز المعروف بأوروبا ، لأن هذه المدارس
وما يدرس بها من علوم ، يمكن أن تتخذ وسيلة لتقوية النفوذ الأجنبي ، ولا هو بالتعليم
الأوروبي وتقليد العادات الأفرنجية ، فلم ينجح التقليد إلا في إطفاء روح الناس ، وإخضاعهم
لسلطان الأمم التي يقلدونها . فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ
بأحكامها ، على ما كانت في بدايته في أيام الخلفاء الأوائل (١) . فإذا قاموا بشئونهم ،
ورضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا
يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى السكال الانساني » . (٢)

وعلى المسلم أن يأخذ بيد أخيه ، وأن ينظر إليه بما حكم الله في قوله : « إنما المؤمنون
إخوة » . فيقيمون بالوحدة سداً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب .
ثم يقول الشيخ عبده :

« لا ألتبس بقولي هذا ، أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً : فإن هذا ربما
كان عسيراً ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وجهة وحدتهم الدين ، وكل
ذئ ملك على ملكه ، يسمى بجهدده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه
ببقائه (٣) . »

هذا وإذا كانت أمة من الأمم يحكمها حاكم مستبد : إرادته قانون : ومشيتته نظام :
وجر عليها النكبات بتصرفه وأسقطها إلى مهاوى الخسران : فمن حق الناس أن يحرروا
أنفسهم من حكمه : حتى لا يسرى فسادده إلى سائر الأمة . (٤)

الاسلامية . ص ٣١٠ — دعوة الفرس الى الاتحاد مع الأفغان .

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ وما بعدها — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عليها — ص ٢٣٤
الجنسية والديانة الاسلامية .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٣ — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عليها .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٤ ، الوحدة الاسلامية ص ٢٨٥ وما بعدها الوحدة والفلبية . اذا كانت
الدعوة التوتقى لم تدع الى الاتحاد السياسى فى حكم الدالك الاسلامى كما يؤخذ من مقالاتها التى حفظها لنا
محمد رشيد رضا فان محمد عبده يلج مع هذا فى وجوب تأييد الخلافة العثمانية كحامية للاسلام ومدافعة
عنه أنظر تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ — لوائح الاصلاح والتعليم الدينى الأولى للملكة العثمانية . وكذلك
اللائحة الثانية فى اصلاح سوريا نفس المصدر ص ٣٥٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٣٠ ، ٣٣١ ، الأمة وسلطة الحاكم المنبذ — يظهر أن هذا المقال يعبر
عن نزعات جمال الدين بنوع خاص .

ويلوح لنا بما أجملنا بيانه ، أن روح جريدة العروة الوثقى في تطارفها ، وفي لهجتها التي لا تقبل تسامحاً ، قد جاوزت الآراء التي كان يدعو إليها محمد عبده ، في حياته الصحفية السابقة في مصر . فلا عجب أن ينظر الحكام المستبدون في بلاد الاسلام ، وموظفو الحكومات ذات المصالح في تلك البلاد ، بعين الاشفاق من استمرار ظهور العروة الوثقى . وأن يعملوا على تعطيلها .

وربما كان بعض السبب في تطرف مرامها ، وحدة لهجتها ، ما أنضت اليه الاحوال في مصر في العهد الأخير . فقد كان من آثار التدخل الاجنبي ، نفي محمد عبده وجمال الدين . وقد حسبا أن الأمير المسلم وافق عليه وابتهج له .

على أن للأمر سبباً جوهرياً آخر ، هو أن محمد عبده كان خلال عهده بالتمهيج السياسي ، يأتم بزعامة جمال الدين ، ويهتدى بهداه ، وكان جمال ثورياً بطبيعته ، بينما كان محمد عبده نفسه ، يمتد في صلاحية طريقة أخرى ، أكثر هدوءاً ، وإن كانت أبطأ فملاهي إصلاح وتعليم .

في الحق : إنه وافق مرة كما قال بلنت : على اصطناع القتل وسيلة لانقاذ البلاد من حاكم متعبد ، ولكنه كان أيضاً حينذاك ، متأثراً بنفوذ جمال الدين القوي ، قبل نفيه من مصر .

وفي الحق أيضاً : إنه بعد نحو عامين من فشل العروة الوثقى ، ومفارقتها الأخيرة لجمال : لا تزال تبدو دعوته القوية للجامعة الاسلامية في رسالتين كتبهما عن الاصلاح إحداهما إلى شيخ الاسلام في الآستانة ، والثانية إلى والي بيروت .

وكان يرى « أن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله ، فانها وحدها المحافظة لسلطان الدين : الكافلة ببقاء حوزته . يقول : وإنا والله الحمد على هذه العقيدة : عليها نحيا وعليها نموت » .

ومن الخطأ أن يظن أن احترام الخلافة الاسلامية : ينهض على أية عاطفة أخرى غير عاطفة الدين . ومن ظن أنه ينهض على اسم الوطن : وصالحه البلاد : وما شاكل ذلك ، فقد ضل سواء السبيل . (١)

ويبدو سوء ظنه بالأجانب ، ومتمته لنفوذهم ، في وصفه لهم « بشياطين الأجانب من

فرنسا ، وانجلترا ، وألمانيا ، وأمريكا ، الذين أنشأوا مدارس أجنبية في البلاد الإسلامية ، ليحاولوا هدم عقائد المسلمين ، ويستميلوا أهواءهم نحو البلاد التي يمثلونها . (١)

ونحن إذا درسنا سيرة الشيخ عبده في جملتها ، ووقفنا على الاتجاه العام لكتاباته ، أيقنا بأنه كان حقاً من المصلحين الذين يعتمدون ، قبل كل شيء ، على وسائل الإصلاح والتعليم ، أكثر من اعتمادهم على وسائل الثورة والتهيج . وإذا حكمنا بأنه كان ثائراً خلال الأدوار الأخيرة للحركة العراية ، فإن ذلك كان — كما قيل — لأن قوة الظروف جذبتة إلى قبول وسائل لم يكن يوافق عليها ، كما أن اشتراكه مع جمال في التهيج السياسي كان خضوعه فيه لاعتبارات السياسة ومراميها أكثر من رضائه بالوسائل والخطط ، وكان يشعر بأن الوصول إلى نفس النتائج مضمون إذا ذهبوا في طلبها مذهباً أكثر هدوءاً ، وأوفر أناة .

ويقول محمد رشيد رضا ، إن ما جرى له ولشيخه مع توفيق باشا في مصر ، أضعف أمله في الإصلاح السياسي ، ووجه التفاته إلى الإصلاح القومي في الترية والتعليم ، (٢) فصارح جمال الدين في أوروبا ، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرجى منها خير . لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة ، لا يتوقف على إزالة الموانع الأجنبية فقط ، وأنه خير لها لو عكفا على ترية أفراد على ما يحبون ، في مكان هادئ بعيد ، لا سلطان للسياسة فيه ، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما ربوا عليه ، فيكون لها في زمن قريب قوة هائلة من الرجال العاملين .

(١) نفس المصدر ص ٣٤٠ و ٣٥٩ و ٣٦٢ . مثل هذا النفور من الأجانب معروف أيضاً بين المسيحيين في الشرق ويمكن أن نلاحظ وجه الشبه بين قيام الشرق . غنى الاستعمار في العصر الحاضر وبين العداء لليبلنية والرومانية التي نشأت مع قيام الامبراطورية الرومانية (وربما قبل ذلك بوقت طويل) وظهر أثرها في التهضات وفي تطور الطراز الوطني في العمارة والفنون الأخرى وفي العلوم والانقسامات الدينية الخ . فروح الثورة كانت من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الاسلام في أوائل دعوة .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٥٧ . مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨٥ ، يقول إن جمال ومحمد عبده كان لهما غاية واحدة هي وحدة الاسلام وإصلاح حاله ولكنهما اختلفا في الوسائل التي تتخذ للوصول إلى هذه الغاية فكان جمال يرى أن الوسائل السياسية تكفل توحيد الممالك الاسلامية تحت حكومة إسلامية ، ولكن محمد عبده أدرك أن الوسائل السياسية لا تؤدي إلى النتائج المنشودة ولهذا جاهد في سبيل الوصول إليها بواسطة التعليم وتنزيه الدين وتطهيره وإعداد الأمم الاسلامية لكي تأخذ مكانها بين أمم العالم وتساظرها رقيها ، هذا إلى أن نشاط جمال الدين المعصبي كان يتطلب نتائج أسرع .

وكان محمد عبده يقول : « إن الرجال هم الذين يعملون كل شيء » (١) ،
ولكن جمال الدين رفض هذا الرأي ، وقال إنهم شرعوا في عمل ، فلا بد من المضى
فيه حتى يتم أو يعجزوا .

وليس من شك في أن الشيخ محمد عبده ، كان يشير إلى زمن الفتنة المراية عند ما قرر
في ترجمته لنفسه ، بأنه كان يدعو الناس إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على
الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .

يقول : « نعم . كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ...
دعواتها إلى الاعتقاد بأن الحاكم ، وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون
وتقلبهم شهواتهم ، وأنه لا يردده عن خطئه ، ولا يقف ظليان شهوته ، إلا نصح الأمة له
بالقول والفعل . »

ثم يقول : « وكنت أحقق بعض أغراضى ، أما أمر الحكومة والمحكوم ، فتركته
للقدر بقدره ، وليد الله بعد ذلك تدبره ، لأننى قد عرفت أنها ثمة تيجنها الأمم من
غراس تغرسه ، وتقوم على تنميته السنين الطوال . فهذا الغراس هو الذى ينبغى أن
ينبغى به الآن ، » (٢)

ولا شك في أن تجاربه في أوروبا ، كان لها أثر في تكييف هذا الرأي . وعلى أية حال
نجد أنه بعد عودته من مناه ، كان أكثر مسالمة للاحتلال عن ذى قبل ، وأعظم ميلا
إلى نظام الحكومة ، لأنه كما قال : « كان يقدر حريته حق قدرها » . (٣) ثم أصبح
صديقاً حميماً ، وناصحاً صدوقاً ، لمصطفى فهمى باشا الذى كان كبير النظار من سنة ١٨٩٥
إلى سنة ١٩٠٨ :

وكان أيضاً صديقاً للورد كرومر يعتمد عليه ويثق به (٤) .

(١) المنار ج ٨ ص ٤٥٧ ،

(٢) المنار ج ٨ ص ٨٩٣ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٥٤ .

(٤) يقول اللورد كرومر إنه كان رجلاً مستنير الرأي بعيد النظر ، اعترف بما للحكومة الشرق
من سيئات وسلم بضرورة المعاونة الأوروبية في الإصلاح انظر مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ — ١٨١ .

وفى أوائل سنة ١٨٨٥، أى بعد انقضاء عهد التتبع السرى، رجع الشيخ عبده إلى بيروت، وترك جمال ليتم وحده العمل الذى واصله إلى آخر أيامه، فرحب به أصدقاؤه القدماء وسرعان ما أصبح بيته كعبة للعلماء والطلاب «وعشاق المعارف من جميع الملل والطوائف»، وبما كان يقرأ عليه فيه السيرة النبوية (١).

وارتجل دروساً فى التفسير فى مسجدين من مساجد المدينة، وأقبل الناس من جميع المذاهب والملل على بيته. كان يجلس إليه السنى، والشيعة، والدرزى، والنصراني، واليهودى، فاتهز الفرصة لنشر آرائه الدينية، وكان لطيفاً يوسع صدره مع الناس كلهم من غير تمييز ولا تفرقة. ولكنه لم يكن يقول غير ما يعتقد، سواء أكان القول فى الدين، أم فى العلم، أو العادات والأمور الاجتماعية، فاكسب تقدير الجميع، وأدهش أهل الفضل بعلمه وأدبه وبلاغته (٢).

وفى ختام سنة ١٨٨٥، دعى إلى التدريس فى المدرسة السلطانية فأدخل كلاً، كان شأنه فى كافة أعماله، إصلاحات على إدارة المدرسة، وعدل منهج التدريس، وأضاف إليه دروساً فى التوحيد، والفقه، والتاريخ الإسلامى، والمنطق، والمعارف، والانشاء.

وكانت دروسه تستغرق عامة النهار. وعنى عناية كبيرة بانهاض الناحية الخلقية فى المدرسة (٣) ومع هذا فقد وجد وقتاً للاشتغال بالأدب. فترجم كتاب جمال الدين «الرد على الدهريين» من الفارسية إلى العربية، وأعد للنشر الدروس التى ألقاها على تلاميذه فى شرح وتفسير كتابين مشهورين فى البلاغة والأدب العربى، أحدهما كتاب نهج البلاغة (٤) وهو من نماذج النثر العربى البليغ. والآخر مقامات بدیع الزمان الهمداني (٥) وهو أيضاً نموذج فى السجع.

أما دروسه فى التوحيد فلم تنشر فى ذلك الوقت، ولكنها كانت أساساً لرسالة

(١) المنار ج ٨ ص ٤٦٣. اعتمد فى محاضراته على السيرة النبوية لأحمد بن زبى دخلان التوفى سنة ١٨٨٦ م. انظر بروكلمان. تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ٥٠٠.

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٤.

(٣) نفس المصدر ص ٤٦٣.

(٤) نشر بعنوان شرح كتاب نهج البلاغة. انظر بروكلمان تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٤٠٤. انظر أيضاً حوار فى الأدب العربى ص ٢٥٣. ويظهر من عنوان الكتاب على أنه قصد به أن يكون كتاباً لنصوص فى البلاغة والانشاء.

(٥) بدیع الزمان الهمداني. توفى سنة ١٠٠٨ م انظر بروكلمان ج ١ ص ٩٥ وهوامص ١٣٣.

التوحيد التي نشرها فيما بعد ، ونشر أيضاً كثيراً من المقالات في الصحف (١) .

كان حماسه الإصلاح دائماً الحركة لا يقر له قرار ، وكان لا بد له من ميدان أوسع من تلك الدائرة الضيقة التي كان يعمل فيها : فلما سافر إلى سوريا وغيرها من أجزاء الامبراطورية العثمانية . واتصل بكثير من الناس . ووقف بنفسه على أحوالهم ، كتب في سنة ١٨٨٦ رسالتين فيهما تفحات من تمحيصة وحسن منهجه : وصف فيهما الأحوال كما شاهدها وبين طرق علاجها .

أما الأولى : فكتبها إلى شيخ الاسلام في القسطنطينية عن لوائح الإصلاح والتعليم الديني . استلها بتأكيد لوائه لخلافة آل عثمان . ثم بين أن جمهور العامة في كل ناحية من نواحي الدولة لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ، وأن جهلهم بأصول الدين وفرائضه أضاع أخلاقهم وأفسدها . ونهج لشياطين الأجانب سبيل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين . واستأالة أهوائهم عن طريق مدارسهم . والسبب في هذا الانحلال هو تخلو المعاهد من التعليم الديني : فلا علاج له إلا بإصلاح التعليم .

ثم صنف الناس في طبقات ثلاث حسب أعمالهم ومعارفهم : واقترح لكل طائفة نوعاً من التعليم يتلاءم مع حاجاتها : وقدم هذه الاقتراحات إلى مجلس المعارف الذي ألفه السلطان لفحص حالة التعليم في أجزاء الدولة . (٢)

أما رسالته الثانية ، فهي لائحة في طريق إصلاح سوريا : رفقها إلى والي بيروت ، ووصف فيها أحوال الطبقات والمذاهب ممثلة في سكان ولايات سوريا الثلاث ، أي لبنان وبيروت وسوريا ، وتكلم عن الدين ، والتعليم ، والنزعات السياسية ، ثم كشف عن المضار التي ينتظر وقوعها من الاقبال على المدارس الأجنبية . واقترح إنشاء مدارس صالحة ، وزيادة العناية بالتعليم الديني (٣) .

وبعد أن أقام نحو ثلاثة أعوام ونصف في بيروت ، صدر عفو الخديوي توفيق باشا عنه ، بشفاعة بعض أصحاب النفوذ ومنهم اللورد كرومر (٤) ، فعاد في أواخر سنة ١٨٨٨

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٣ — ٣٣٧ . انظر مقالته عن الانتقاد في جريدة ثمرات الفنون .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ و ٣٥٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٤ و ٣٦٣ ، انظر أيضاً ما كتبه هورتن عن هذه الاقتراحات في

ج ١٣ ص ٩٤ و ٩٥ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٦٧ يقول اللورد كرومر أن العفو صدر عنه تحت الضغط البريطاني

مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ .

إلى مصر (١) ، وكان قد تزوج مرة ثانية في بيروت بعد وفاة زوجته الأولى .

ومنذ أن غادر مصر ، قضى ستة أعوام في التنقل بين ربوع أوروبا ، وشاهد مدنها في عناية واهتمام ، لك المدينة التي عرفها أولا في دراسته لمصنفاتها الحديثة ، والتي طالما تمنى لو عرفها بالذات ومن غير واسطة (٢) . وسافر أيضا إلى كثير من البلاد الإسلامية ، وكشف عن أسباب ضعف المسلمين ، وانطابت في نفسه صور أيدتها رحلاته فيما بعد (٣) وبهذا استفاد من هذا الغياب الذي أكره عليه ، وبخاصة في النواحي التي هيأته لرعاية أقوى نفوذا ، وأعظم سلطانا : في ميدان الإصلاح الذي اختاره لنفسه .

يقول محمد رشيد رضا : « كان المنى نكبة وشرا على جميع الذين نفوا ، ماعدا الامام فانه كان عليه رحمة وبركة ، فأضاف إلى إتمام علمه وتربيته ، وكان سببا في إذاعة علمه في كثير من البلاد . » (٤)

وقد تبين أن أسفاره إلى أوروبا ، التي لم تسكن بمشيتته واختياره أول الأمر ، كانت عظيمة القيمة والفائدة ، فعاود السفر إليها المرة بعد الأخرى ، كلما شعر بأنه في حاجة إلى تجديد قواه . (٥)

كان يقول : « ما من مرة أذهب إلى أوروبا ، إلا ويتجدد عندى الأمل في تغيير حال المسلمين إلى خير منها » .

ومع أن هذه الآمال قد وهنت عند ما عاد إلى وطنه ، لكثرة ما بقي من المصاعب ، وما صادف من العقبات ، ومن إصرار الناس ، وتمسكهم بما هم فيه ، وتهاونهم في الأخذ بغيره ، إلا أنه يقول :

(١) توافق سنة ١٣٠٦ هجرية انظر المنار ج ٨ ص ٤٦٥

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ — يقول : إن الانسان يرى في أكسفورد وكمبرج كيف تنهض الأمة الى أوج العظمة . وفي الوصف الذي أرسله الى المنار ج ٧ و٦ عن زيارته لبارمو وغيرها من جهات صقلية في طريقه من تونس والجزائر الى بيروت ينهز الفرصة ليكتب ملاحظاته على الإصلاحات الاجتماعية والأدبية والدينية اللازمة للبلاد الإسلامية والتي استلهمها مما شاهده ولاحظه تاريخ (ج ٢ ص ٤٢١ و ٤٥٨) .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٦٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٤١٦ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

« ومع هذا فاني إذا عدت إلى أوروبا ، وبقيت فيها شهراً أو اثنين عادت إلى تلك الآمال ، ورأيت أنه من السهل الوصول إلى ما كنت أعده مستحيلاً » . (٢)

وهكذا كان الشيخ محمد عبده متأثراً بطائفة من المؤثرات القوية ، التي تجتمعت خلال إقامته الطويلة خارج البلاد . عند ما عاد إلى وطنه ليستقبل دوره في خدمة دينه وبلاده .

(١) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

الفصل الرابع

ترجمة محمد عبده

الدور الاخير

اجتماعى ومصلح : ١٨٨٨ - ١٩٠٥

لما عاد محمد عبده إلى وطنه لقي من المصريين الحفاوة والتكريم لأنه كان في نظرهم رجلا جاهد كثيرا ، وعانى كثيرا في سبيل المطالبة بحريتهم ، والسعى إلى رفعة المسلمين بوجه عام (١) ؛ وقد برر هذه الثقة أعظم تبرير ، وتقلب في أعظم المناصب تبعة : وأكثرها نفوذا ، وكان دائم النشاط فساهم في أعمال جليلة متنوعة .

في الحق ، إنه لم ينل دائما رضا الناس جميعا ، وقد حال دون ذلك ما كان يجاهد له من إصلاحات يخنى تحقيقها على مصالح كبيرة لبعض الأقوام . ومع هذا فإن خصومه أنفسهم ، لم يستطيعوا الشك في نزاهة أغراضه ، وطهارة مقاصده ، وحميته للدين ، وحماسه للوطن ، وكانت السنوات التي عاشها منذ عودته من منفاه ، إلى أن وافاه القدر ، أكثر أدوار حياته نشاطا ، وأحفلها بأجل مساعيه لمصر وللإسلام ، بالرغم من أن هذا العهد خلا من الحوادث البارزة التي كانت منميزات الأدوار السابقة . (٢)

ولعل أصدق وصف لهذا الدور ، هو ما روي بعد وفاته من أنه « كان لا يتم في مصر عمل كبير ، إلا ويده فيه قبل كل يد ، وسعيه فيه قبل كل سعي » . (٣)

عمد في القضاء الإلهي :

بعد أن شمله غفر الخديوي توفيق باشا ، عين قاضيا في المحاكم الأهلية الابتدائية . (٤) وكان يود لو عاد إلى التدريس في دار المعلم ، لأنه كان يحس أن التعليم ميدانه الصحيح الذي جربه ، وذاق لذة التوفيق فيه . ولكن الخديوي أبي ذلك ، خوفا من تأثير أفكاره السياسية في التلاميذ . (٥)

(١) هورتن ج ١٣ ص ٩٢ .

(٢) مقدمة عبد الرازقي وميشيل ص ٣٦ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٠ و ٧٩ . ورد ما يقارب هذا في مشاعير ج ١ ص ٢٨٣ .

(٤) نفس المصدر ج ٣ ص ٢١ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٦٧ . أثر محمد عبده التدريس وإن كان يعلم أنه لا يرشئ فيه وأنه يرشئ

في القضاء إلى أعلى درجة — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٧

ولما وجد أنه لا يستطيع تحقيق هذه الأمانة ، قبل المنصب الذي عرض عليه ، فعين قاضيا في بنها ، ثم في الزقازيق ، ثم القاهرة (١) وبعد عامين أى في سنة ١٣٠٨ هجرية . ١٨٩٠ م ، عين مستشاراً في محكمة الاستئناف بالقاهرة .

ولما جلس على منصة القضاء ، أخذ يتحرى الحق ، وإصابة العدل في القضايا . وكان يسعى في حل المشاكل بالتوفيق بين الخصوم وإصلاح ما بينهم ، كما وجد سيلا ، فإذا أعانه القانون على ذلك تمسك به ، وإلا صرف النظر عن حرفية القانون ، وأخذ ينسر القانون وروحه في أحكامه ، ولم يتقيد بمراعاة الأشكال والصور ، فأثار هذا عاصفة من النقد ممن كانوا يقلدون في القانون ويتسكون بنصوصه .

وكم من قضية خالف فيها القانون عمدا ، مثل حكمه بالحبس على من تبين أنه شهد زورا . (٢) وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وبخاصة فيما يتعلق بالفسق وشهادة الزور (٣) . وكانت براعته في تحقيق القضايا ، وفراسته في التميز بين

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢١ و ١٢١ و ١٢٦ و ١٥٢ و ١٧٠ و ٢٤٢ و ٢٤٦ . نفس المصدر ج ٣ ص ٢١ و ١٢٦ و ١٦٢ و ١٧٠ . انظر مقدمة ميشيل وعبد الرزاق ص ٣٦ . وهورتن ج ١٣ ص ١٠١ فإنه يذكر أنه عين قاضياً في سنة ١٨٩٢ معتمداً على رواية الاجيشان غازيت (تاريخ ج ٣ ص ١٥٢) التي تقول إن الفو صدر عنه وتم تعيينه في ذلك العام . ولكن هذا التاريخ متأخر جداً لمودته إلى مصر حين صدر الفو عنه وتم تعيينه ، وكذلك يذكر هورتن تاريخاً متأخراً لتعيينه مستشاراً في محكمة الاستئناف وهو سنة ١٨٩٦ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٦٨ و ٤٦٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، يسميه محمد رشيد رضا القاضي المجتهد لا المقلد أى الذى يصل إلى رأى مستقل بعد رجوعه إلى المصادر الأصلية التي يمكن أن يقوم عليها مثل هذا الرأى ولا يقنع بانباع ما قرره الأئمة السابقون والاجتهاد . في الشريعة والدين وقف عند أهل السلف على كبار الأئمة في القرون الأولى ولهذا قلل باب الاجتهاد منذ القرن الثالث الهجرى وكان محمد عبده وأنصاره يطالبون بحق الاجتهاد في عصرهم لكي يكون الاسلام وبخاصة نظامه القضائى ملائماً لحاجات العصر الحاضر ، ولما كان القانون المتبع في القضاء الأهلى ليس هو القانون الاسلامى في قائه وبساطته فان محمد رشيد رضا لم يقصد على ما يظهر بقوله هذا إلا أن محمد عبده أبدى نفس الاجتهاد في تطبيق القانون المتبع ، وهو يذكر أمثلة شيقة « لا تعتبر شرعية في الاسلام » كان محمد عبده مجتهداً فيها مستقلاً للرأى وكان رأيه في هذا هو أن القانون وضع لأجل العدل وليس العدل لأجل القانون .

« يلاحظ أن القانون لم يكن ينص على معاقبة شاهد الزور في ذلك الوقت وقد أقرت الحكومة عمل الامام « عدلت القانون بعد ذلك ليتمشى مع رأيه . انظر تاريخ ج ١ ص ٤٢٢ » للمرب . (٣) يقال إنه في بعض البلاد التي تولى القضاء فيها كالزقازيق كاد ينجح في تطهيرها من الزور والفجور أثناء وجوده بها — المنار ج ٨ ص ٤٦٩ .

البرى. والمجرم ، أشهر من نار على علم . (١)

اصومانه في الأزهر :

وفي نفس الوقت كان ميله إلى إصلاح الأزهر يزداد قوة ، وعنده بهذا الميل قديم ، يرجع إلى أيام الطلب بعد أن حضر دروس جمال الدين .

ولما كان الأزهر منارة العلم في مصر وفي العالم الاسلامى أجمع ، فقد كان يعتقد أنه إذا أصلح الأزهر ، فقد أصلح حال المسلمين . (٢) وكان يتمنى لو أنه استطاع إصلاح الادارة والتعليم فيه ، ووسع في مناهجه حتى تشمل بعض العلوم الحديثة ، وتقوى وجوه الشبه بينه وبين غيره من الجامعات الاوروبية . (٣) بل كان يود فوق ذلك لو أنه استطاع أن يجعل للإسلام طابعا جديدا ، وأن يصلحه في داخل حدود الأزهر نفسه ، وهو مهبط العلوم الدينية ، ومركزها القوى ، ويؤمنه بحق له أن يتوقع نشر هذه الاصلاحات في مصر ، وفي العالم الاسلامى كله ، لما للأزهر من القوة والصيت ، فيصبح منارة وهدى للمسلمين كافة . (٤) وعلى أى حال كان عنده أن بقاء الأزهر على حاله في ذلك العصر محال ، وكان يعتقد أنه إما أن يعمر ، وإما أن يتم خرابه . (٥)

قلنا إن نفسه توجهت إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاورا فيه ، (٦) فلما عاد من منفاه استأنف جهاده في هذا السيل ، وسعى في إقناع الشيخ محمد الانباني ، شيخ الأزهر حينذاك ، بادخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه ، (٧) وأدرك من المعارضة التي كان يلقاها ، أن جهوده في إصلاح الأزهر لن تثمر ، إلا إذا كان مؤيدا من أمير البلاد ،

(١) ذكر تاريخ ج ٣ ص ٥٤ حادثة تمثل شهرته في القضاء .

(٢) مشاهد ج ١ ص ٢٨٦ ، النار ج ٨ ص ٤٧٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٣٧ ، النار ج ٨ ص ٨٩٥ . كان أمه في الاصلاح محضورا في الأزهر فحسبنا عازما على توسيع دائرة العلوم والرفان فيه بإيجاد وائف من الاختصاصيين الذين يتقنون علما واحدا يكونون فيه مرجعا ، وكان يود أن يبدأ بإيجاد طائفة للفتضاء الشرعى وطائفة تستعد للدعوة إلى الاسلام وأخرى للخطابة ووعظ الموام .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٤ و ١٥٧ و ٢٤٢ و ٣٥٨ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٧١ .

(٦) نفس المصدر ص ٤٠٠ — ٤٧١ .

(٧) نفس المصدر ص ٤٧١ ، اقترح قراءة مقدمة ابن خلدون .

ولكن الحديوي توفيق باشا ضن عليه بهذا التأييد . (١)

فلما توفي الحديوي توفيق باشا ، وخلفه ابنه عباس حلى الثاني ، تقدم إليه محمد عبده بمخطة لاصلاح الأزهر لينال عنده الحظوة ، (٢) ووفق إلى استصدار قانون تمهيدى فى ١٧ رجب سنة ١٣١٢ هجرية - ١٥ يناير سنة ١٨٩٥ م (٣) فألف مجلس لادارة الأزهر ، من أكابر شيوخه الذين يمثلون المذاهب الأربعة ، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده ، وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان ، دون أن يكون لشيخ الأزهر أو لمجلس إدارته رأى فى انتخابهما . (٤)

وكان محمد عبده من بادى الأمر الروح المحركة لمجلس الادارة ، ومع أنه كان مؤيداً من الحديوي ، معززا إلى حد ما بسلطان الحكومة ، الا أنه أحب أن يجرى الاصلاح

(١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٦ . عارض العلماء فى ادخال العلوم الحديثة لأنها لا تنطبق على الاسلام كما فهموه - تاريخ ج ٣ ص ١٣٨ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ ، كان الشيخ الانبأى شيخ الأزهر فى ذلك الحين مريضاً ، وكثرت شكوى الشيوخ من ادارته ، ففى سنة ١٣١٢ - ١٨٩٤ ، وقبل تأليف مجلس الادارة بشهر واحد عين الشيخ حسنة وكيلاً للأزهر بعد أن أخذ عليه العهد باقامة النظام والاتفاق مع الامام على الاصلاح . وفى سنة ١٣١٣ - ١٨٩٥ أقمع الشيخ الانبأى بالاستقالة ، فاستقال ، وولى الشيخ حسنة شيخاً للأزهر - المنار ج ٨ ص ٤٧٢ و ٧٣ ، يقول انه اشتغل بالتدريس فى مدارس الحكومة وعرف شيئاً من نظامها ، وكان من المنتظر أن يساعد تعيينه على اصلاح التعليم فى الأزهر ، وعلى أى حال فقد عزل فى سنة ١٨٩٩ (فولرز مادة الأزهر فى دائرة المعارف الاسلامية) ثم خلفه الشيخ عبدالرحمن القطب وعاجلته المنية ، فاختار الحديوي الشيخ سليم البشرى ، ثم عزله دون اتفاق مع الحكومة ، وولى باتفاقها مكانه السيد على البيلوى فى سنة ١٣٢٠ هـ (١٩٠٢ م) . (المنار ج ٨ ص ٩٥٧) وفى مارس سنة ١٩٠٥ استقال الشيخ السيد البيلوى . وخلفه الشيخ عبد الرحمن الصريبي .

وهناك خلاف بين رواية المنار (ج ٨ ص ٧٦ - ٧٧) ورواية فولرز عن التغييرات التى تعاقبت على مشيخة الأزهر فقولرز يحصل مشيخة الشيخ سليم من سنة ١٨٩٩ الى سنة ١٩٠٥ ولا يشير بخرف الى مشيخة البيلوى . على أن رواية المنار يؤيدها ما ورد فى تاريخ الأسناذ الامام ج ٣ ص ٢٧٨ من اشتراك الشيخ حسنة النواوى والسيد على البيلوى فى تشييع جنازة الشيخ محمد عبده وغياب الشيخ الصريبي ، شيخ الأزهر لهده ، لانحراف صحته .

وفى خطاب من الشيخ ابراهيم بك الهلباوى إلى عبد الكريم سلمان اشارة الى استقالة الشيخ على البيلوى - انظر فى تاريخ ج ٣ ص ١٦٧ روايته عن المشايخ الذين تماقبوا على مشيخة الأزهر وخلاصتها فى ج ١ ص ٤٩٣ - ٤٩٤ . ولم يكن محمد عبده شيئاً للأزهر قط كما زعم بجولنزيهر ص ٣٢١ .

في الأزهر باقناع شيوخه ، فبدأ باستمالتهم بزيادة رواتبهم ، (١) فبينما كان الأقولونه من الشيوخ يتناولون راتباً يبلغ ستمائة قرش في الشهر ، كان بعضهم لا يزيد راتبهم على ستة عشر قرشاً ، وكان الآكثرون لاراتب لهم وإنما يعيشون على ما يأخذونه من تلاميذهم أو يكسبونه من أعمالهم الأخرى . (٢) فسعى محمد عبده حتى عينت خزانة الدولة مبلغ أثنى جنيه لمساعدة الأزهر ، بصرف بنظام معلوم ، لا يرى شيخ الأزهر وميله كما كان الحال في المبالغ السابقة ، مع الوعد بزيادة المبلغ إذا جاء بفائدة . فكان هذا حجة له على وجوب تحديد رواتب العلماء وفقاً لدرجاتهم ، حتى يعرف كل منهم مقدار ما يتناوله كل شهر بنظام من غير تزلف إلى شيخ الجامع ، أو تعرض لأهوائه .

ثم استصدر بعد هذا قانون كساوى التشريف ، وهي أردية تلبس في مناسبات معينة لتختص أصحابها بالتشريف ، وتميزهم عن غيرهم ، كما كان الحال في المصور الوسطى ، فصارت تعطى لمستحقها بمراعاة الأقدمية وغيرها من المؤهلات وكان الرأى فيها من قبل لشيخ الجامع : يعطى من يشاء ويمنع من يشاء .

ثم وجه عنايته إلى الاهتمام بمساكن المجاورين ، فوجدها مزدحمة لا تتوفر فيها شرائط الصحة ، ووجد المجاورين يعيشون على جربة لا تكفيهم ، وهي تجري عليهم وفقاً لعادة قديمة جداً ، فسعى إلى زيادتها ، وارتفعت من ٥٠٠٠ رغيف في اليوم إلى ١٥٠٠٠ ، ثم حصل على زيادة من ديوان الأوقاف أيده الخديوى في الحصول عليها ونظم الأوقاف الخيرية المحبوسة على الأزهر ، وكانت في حال سيئة فزاد إيراداتها من ٤٠٠٠ جنيه سنوياً إلى ١٤٧٥٠ جنيه . (٣)

(١) المنار ج ٨ ص ٢٧٣ — ٧٥ : أجل وصف إصلاحاته في الأزهر . ووردت بالتفصيل في تأييد الشيخ أحمد أبى خطوة للأستاذ الامام — انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها . ونشر هورتن هذه التفصيلات في ج ١٥ ص ١٠٦ — ١١٣ . ووردت في دقة وإيجاز في مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٧ و ٣٨ ونشر المنار سنة ١٩٠٥ تقريراً عن الإصلاحات بعنوان « أعمال مجلس إدارة الأزهر من سنة ١٣١٢ — ١٣٢٢ ، ١٨٩٥ — ١٩٠٥ . أى من بدء تأليفه إلى استقالة محمد عبده منه . انظر رأى فولرز في هذا التقرير في مادة الأزهر بدائرة المعارف الاسلامية . ونشر التاريخ ج ١ ص ٤٢٥ — ٦٠٠ وصفاً مطولاً جداً لموقف الأزهر في ذلك العهد ، والجهود التى بذلت لإصلاحه وما صادفت من مناوأة الرجعية وللدسائس السياسية .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥١ . تشمل هذه الأرقام إيراد ورواتب المساجد المائقة بالأزهر ، كالجامع الأحمدي والدسوقي ومعهدى دمياط والاسكندرية ويظهر أنها صمدت على أساس ما كانت

ووضع مجلس الإدارة نظاماً لتوزيع الجرايات اليومية التي كانت مصدر ثروة لبعض الشيوخ والموظفين ، وسبباً دائماً للتخاصم والمشاجرة .

أما أبناء العلماء الذين كانت تقول اليهم المرتبات المنحلة عن آباءهم بعد وفاتهم ، دون قيد أو شرط ، فقد جعل لهم القانون شرطاً لاستيلائهم عليها ، أن يداوموا على طلب العلم ليخلفوا آباءهم في التدريس . (١)

ثم زاد في الأماكن المعدة لسكنى المجاورين ، وجدد الأثاث ، وحسن الشرائط الصحية ، وأوصل المياه إلى مساكنهم ليسهل عليهم أداء الفرائض . وأدخل الاضاءة بمصابيح الغاز بدلاً من إنارة الزيت القليل الضوء ، وعين طبيب لمباشرة شئون الطلبة الصحية ، ثم أنشئت صيدلية داخل الأزهر لصرف الأدوية مجاناً إلى المجاورين ، وأنشئ لهم مستشفى فيما بعد .

ووجه عنايته كذلك إلى الشئون الادارية ، فأعدت مكاتب لادارة الأزهر في بناء قريب منه ، واستخدم عدد من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع في القيام بالأعمال الادارية الجديدة ، وكان شيخ الأزهر قبل ذلك يدير الشئون الادارية في بيته ، حيث يسمى إليه المدرسون والمجاورون ليرفعوا إليه أمرهم ، بينما كان الجانب الأكبر من من الأعمال العادية يقوم بها كاتب واحد ، يستبد بالأمر فيها .

ثم أطلال التفكير في نظام التدريس ، ولكي يتسنى له الحصول على موافقة أغلبية المدرسين على التعديلات التي يرى إدخالها على المنهج ، ألفت لجنة من نحو ثلاثين من أفاضل العلماء ، وعهد إليها فحص العلوم التي تدرس بالفعل ، والاشارة بما ترى إضافته إليها ، على أن ترفع اقتراحاتها إلى مجلس الادارة ، فبنت اللجنة علوم المقاصد ، وعلوم

عليه عند استقالة محمد عبده في سنة ١٩٠٥ . وتختلف رواية فولرز عن هذه الرواية بعض الاختلاف وذلك في المقال الذي أشرنا اليه آنفاً . هذا وقد جاء في التقرير الرسمي الذي نشر سنة ١٨٩٢ بعد تولية الحدوي عباس الثاني بوقت قصير أن عدد المدرسين كان ١٧٨ والمجاورين ٨٤٣٧ . وفي تقرير سنة ١٩٠١ - ١٩٠٢ كان عدد المدرسين ٢٥١ والمجاورين ١٠٤٠٣ ، وهذه الأرقام التي كانت تتغير من عام إلى آخر كانت تشمل الماعد الملحقه بالأزهر كما شملت أرقام الدخل والرواتب هذه الماعد أيضاً .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٤ . لما قطعت هذه المرتبات عن بعض أبناء العلماء الذين عجزوا عن طلب العلم رثى الشيخ عبده لفقهم وجمع لهم من أهل البر والخير صدقة واسعة دفع هو جانباً كثيراً منها .

الوسائل^(١) ، وأضافت إلى علوم الوسائل الحساب ، والجبر ، وتاريخ الاسلام ، والانشاء ، ومتن اللغة ، وآدابها ، ومبادئ الهندسة ، وتقويم البلدان . وألزم طالب الامتحان للحصول على شهادة العالمية ، بأدائه في علوم المقاصد وبعض علوم الوسائل ، والحساب ، والجبر ، ثم حتم القانون أن يجنب الطلاب في السنين الأربع الأولى قراءة الحواشي والتقارير المطولة ، وأن يفرغوا لتحصيل جواهر العلوم الدينية بطريقة سهلة التناول ، وشرط عليهم التحلي بمحاسن الأخلاق الشرعية .

ثم وضع مجلس الادارة طائفة من القرارات التكميلية ، بعد أخذ رأى العلماء فيها ، منها ما تناول طرائق التعليم وسلوك المدرسين ، ومنها ما تعلق بسير الطالب وآدابه مع الاساتذة ، ومع إخوانه من الطلاب .

ثم حددت أوقات الاجازات الدراسية ، وقصر أجلها ، حتى زادت شهور العمل من أربعة إلى ثمانية ، وظهر أن القانون الجديد قد أدى إلى إقبال العلماء والطلاب على عملهم في جدد ونشاط .

وكان متوسط عدد الذين يتقدمون إلى الامتحان ثلاثة في العام ، ولم يتجاوز عددهم الستة في أى عام من الأعوام ، فزاد بعد القانون الجديد إلى خمسة وتسعين فنجح نحو ثلثهم .

وخشى بعض العلماء أن تحول العلوم الحديثة بين كثرة الطلاب وبين تحصيل العلوم القديمة المتداولة ، فمقد الشيخ محمد عبده امتحانا ليظهر أن نسبة الناجحين من الطلاب الذين درسوا العلوم الحديثة والعلوم القديمة أكبر منها في أولئك الذين قصرُوا همهم على دراسة العلوم القديمة^(٢) وحدها .

ثم تبين له أن مكتبة الأزهر كانت في أسوأ حال من الإهمال وسوء الانتفاع ، بل كانت في الواقع لا وجود لها . كانت كتبها موزعة مشتتة في الأروقة المختلفة ، وكان أكثرها في حال يرثى لها ، وتسرب كثير من كتبها القيمة إلى أيدي الفريين ، وبيعت نقائسها إلى باعة الكتب بائس البئس . فجئ بهذه الكتب من غنائبها عشوة في الفرائ والمقاطف ، ووضعت في المكتبة ، ثم رتب وصنفت ، ونظم ما بقي منها في الأروقة المهمة ، وعنى بها عناية تامة .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٦ .

ثم أنشئت أيضاً مكتبات في المعاهد التي ألحقت بالجامع الأزهر ، كالجامع الاحمدى والدسوقي ، ومعهدى دمياط والاسكندرية . وأصبحت تخضع لقانون الأزهر ونظامه ، فالت نصيبها من الاصلاحات التي أدخلت على المعهد الرئيسى ، وأمل محمد عبده أن يتخذ من الأزهر مركزاً لحركة إصلاحية ، ونهضة عقلية في البلاد كلها .

ثم عاد إلى التدريس في الأزهر وألقى دروساً في التوحيد (١) ، وتفسير القرآن ، والبلاغة ، والمنطق .

وينبغى أن نشير هنا إلى ما أبداه الشيخ محمد عبده من عظيم الاهتمام باحياء اللغة العربية ، وأساليبها الفصحى .

وقد استعملها في دروسه ، وخطبه ، وأحاديثه في الأزهر وغيره ، ولم يقتصر على هذا ، بل سعى أيضاً لدى ديوان الأوقاف حتى قرر مبلغ مائة جنيه تصرف لأحد العلماء لتدريس أدب اللغة العربية الفصحى في الأزهر . (٢)

• • •

لقد أسهنا في بيان الجهود التي بذلها الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر ، لما كان يعلقه عليها من كبير الأهمية ، ولأنها كانت معقد آماله في القيام باصلاح شامل للإسلام .

ولقد كانت الجهود التي أنفقها خلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته ، متجهة إلى تحقيق هذه الأغراض . على أن مما يؤسف له ، أن مقدار ما وفق إليه من نجاح لم

(١) ان دروسه التي ألفها في التوحيد هي نفس الدروس التي ألفها في بيروت قبل ذلك بسنوات بعد أن هذبها بعض الشيء . (وكان شقيقه حموده بك عبده قد كتبها) ثم طبعها . وأضاف الى هوامشها بعض التعليقات والزيادات والتصحيحات أثناء تدريسه في الأزهر وأدخل محمد رشيد رضا — الذي حضر هذه الدروس — تعليقات الامام في المتن نفسه (المار ج ٨ ص ٤٩٤) ونشرت باسم رسالة التوحيد في سنة ١٣١٥ — ١٨٩٧ . وعلق عليها محمد رشيد رضا ، ابتداء من الطبعة الثانية وصدرت لخامس مرة في مصر سنة ١٣٤٦ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) بعد أن عني بتصحيحها وأضيف إليها تطبيقات جديدة — انظر مقدمة الطبعة الخامسة . أما دروسه في التفسير فقد نشرت أولاً في المار ثم في كتاب مستقل في سنة ١٩٠٤ وسنة ١٩٠٥ وسنة ١٩١١ . انظر هورتن ج ١٣ ص ٩٩ — ١٠٠ ومقدمة عبد الرازق وميشيل بعنوان سيرة الشيخ محمد عبده ومؤلفاته .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩ . بدأ هذا العالم بقراءة كتاب الكامل للبهر [وهو محمد بن يزيد الأزدي ٨٢٦ — ٨٩٨ انظر بروكلمان ج ١ ص ١٠٨ — ١٠٩] .

يكن متناسباً مع عظمة أغراضه ، ولا مع إخلاصه في مساعيهِ ، وما بذل من جهد مشكور .
في الحق إنه أدرك جزءاً من وطئه ، وحقق الجانب المادى من غاياته ، أما
النواحي الروحية ، وهى أجل خطراً ، فكل ما نستطيع أن نقوله في شأنها هو
أنه نجح في وضع الأسس التى يمكن أن يقوم عليها البناء فى المستقبل . (١)

وليس لك أن تستنتج من هذا ، أن كل الأزهرين أو أكثرهم كانوا يعارضون كل إصلاح ،
فان كثيراً من قادتهم كانوا يدركون ضرورته ، وعاونوا الامام عليه ، وشجعوه في جهوده عند
ما كان يحظى بتأييد الخديوى ، ولكنه لسوء الحظ تغير عليه (٢) وانقلب تأييده له إلى
معارضة قوية للإصلاحات التى كان ينادى بها ، فرجحت كفة المحافظين . ولما يش محمد عبده
من إدراك النجاس ، استقال من مجلس الادارة فى ١٩ مارس سنة ١٩٠٥ (٣) واستقال معه
صديقه الشيخ عبد الكريم سليمان ، وعضو آخر هو الشيخ السيد احمد الحنبلى (٤) وكان

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨٦ يرى المنار ج ٨ ص ٤٧٥ أن الإصلاح الحقيقى يتمثل فى الدروس
التى ألقاها الشيخ محمد عبده فى الأزهر واستفاد منها الكثيرون وأنها على الرجاء فى هذا المكان .
(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ . يروى أن كثرة المتعلمين من المصريين وبخاصة من درس منهم
التعليم الحديث كانوا يقرون محمد عبده فى وجوب الإصلاح ولم يكن هو أول من أدرك الحاجة اليه .
ولكنه كان أول من جراً على المجاهرة بذلك — وهذا جوهر رأى المنار أيضاً . (ج ٨ ص
٢٣٥ — ٢٣٦) .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٦٥ .

(٤) المنار ج ١ ص ٧٦ — تلى هذه الاستقالات استقالة الشيخ على البيلاوى شيخ الأزهر
لعبده واستقال قبله ممثلو المذهبين الشافعى والمالكي ، وكانت استقالة محمد عبده بمحض إرادته ولم
تعزله الحكومة ولم يكن للرجعيين يد فى هذا الأمر . (انظر تاريخ ج ٣ ص ٧٩ هامش) أما الشيخ
حسبونه النواوى فلم يكن معارضاً للإصلاح عند ما كان شيخاً للأزهر واسكنه كان يرجعه ويسوف
فيه لأنه كان يرى أن التغييرات ينبغى أن تكون تدريجية (تاريخ ج ٣ ص ١٩٨ هامش) ويظهر
أن هذا كان رأى الجميع حتى أولئك الذين كانوا يعطفون على الإصلاح . (تاريخ ج ٣ ص ١٦٦)
أما الشيخ سليم البقمى الذى عينه الخديوى والذى تم فى عهد مشيخته كثير من الإصلاحات الهامة
لبرامج التدريس فقد عارض قرارات مجلس الادارة وامتنع عن تنفيذها (المنار ج ٨ ص ٤٧٤ وتاريخ
ج ١ ص ٤٩٣ — ٤٩٤) ولم تقف معارضة الخديوى لمحمد عبده عند إصلاحاته فى الأزهر بل
حارضه أيضاً فى إصلاح القضاء وديوان الأوقاف والسبب الذى يورده كتاب تاريخ الأستاذ الامام (ج ١
ص ٥٦٢ — ٥٦٦) لهذه المعارضة هو أن الخديوى كان يريد أن يتخذ من الأزهر أداة لتقوية
تقوذه السياسى وأن يجعل من أموال الأوقاف وسيلة للوصول الى هذه الأغراض وكان محمد عبده
يقف فى سبيل ذلك .

هذا آخر عهده بالأزهر لأنه توفي بعد شهر قليلة ، وعاد الأزهر وقتاً ما إلى سيرته الأولى ونهجه المؤلف لا يرجعه من الأمر شيء . (١)

شعور في الافتاء :

في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩ (٢) أسند الجديوى إلى الشيخ محمد عبده منصب الافتاء في مصر بعد أن استقال منه الشيخ حسونه النواوى ، فكان بحكم منصبه هذا ، أكبر موظف له حق تفسير الشريعة للبلاد كلها ، وفتاواه نهائية لا ينقضها شيء .

وكان أكثر الذين سلفوه في منصب الافتاء ، يظنون أن المفتى إنما يعين مستشاراً دينياً لمصالح الحكومة ، فلا يكتب ولا يفتى إلا في المسائل التي تحال عليه من تلك المصالح . وكل طلب يعرض له من الأفراد عن أى مسألة يطلب معرفة حكم الله فيها . يضرب به عرض الحائط . (٣)

(١) مقدمة الرسالة ص ٣٨ هامش ١ تذكر إصلاحات أخرى وبخاصة ما يتعلق منها بتعديل مواد الدراسة وقد نفذت في سنة ١٩٠٧ — انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر لتصرف اليهود التي بذلت في سبيل الإصلاح وكيف قويت المعارضة إلى حد أن عدل عن إصلاحات في سنة ١٩٠٩ . ومنذ ذلك الحين تجددت المطالبة بالإصلاح من وقت إلى آخر . ويذكر محرر الاجيشيان غازيت (٣ ديسمبر سنة ١٩٢٧) أن الأمر أثير مرة أخرى وأن الحكومة اعتزمت تأليف لجنة لتدلى برأيها فيه وذكر أن بعض مشروعات التجديد تتضمن أشياء لا تقل في خطورتها عن تغيير الأزهر نفسه وقد أورد « موريسون » التغييرات المقترحة في مقاله « الأزهر اليوم والغد » الذي نشره في « العالم الاسلامى الصادر في ابريل سنة ١٩٢٦ » ونفذت هذه التغييرات في ١٩٣٠ — انظر الهلال نوفمبر سنة ١ من ٦٠ وما بعدها .

(٢) يوافق هذا التاريخ ستاً بقين من المحرم سنة ١٣١٧ انظر المنار ج ٨ ص ٤٨٧ وتاريخ ج ١ ص ٦٠٢ . وقد خلف الشيخ حسونه الشيخ العباسى المهدي بعد وفاته سنة ١٨٩٧ بعد أن ناب عنه نحو عامين في مرضه الذي أودى به . وكان الشيخ العباسى شيخاً للأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٨٧ ما عدا عهداً قصيراً من سنة ١٨٨٢ إلى ١٨٨٣ وكان فوق هذا مفتياً للديار المصرية من سنة ١٢٦٤ — ١٨٤٧ إلى تاريخ وفاته (سنة ١٨٨٧) ما عدا فترة قصيرة حل فيها مكانه الشيخ البنا — مشاهير ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩ انظر ما كتبه ابنه الشيخ محمد عبد الحائق الحننى . وقد خلف الشيخ محمد عبده في منصب الافتاء الشيخ عبد القادر الرافعى ولكنه توفي في اليوم الذي أعلن فيه تعيينه رسمياً — انظر المنار ج ٨ ص ٧٥٩ — ٧٦٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ و ج ١ ص ٦٤٦ . يستفتى مفتى الديار المصرية في الحكم بالاعداد الذي تصدره محاكم الجنائيات وفي مسائل الأحوال الشخصية التي تحيلها عليه وزارة الحفانية . وتصدر الفتوى الرسمية على مذهب أبى حنيفة أما الفتاوى الأخرى فعلى مذهب المفتى تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

فلما أسند هذا المنصب إلى الشيخ محمد عبده ، خشي أن يكون اختصاصه ضيقاً محدوداً
والأيتيح له كثيراً من الفرص للخدمة العامة ، بالرغم من علمه بأنه أسمى المناصب التي
يتطلع إليها فقيه في الاسلام ^(١) ولكنه وفق في لباس وظيفته ثوباً جديداً من الرفعة
والجلال ، دأبه في كل وظيفة أسندت إليه ^(٢) وفتح بابه لافادة الأفراد ^(٣) لجعل للمنصب
شأناً ونفوذاً لم يعرفا له من قبل ، وظل متقلداً منصب الافتاء إلى أن وافته المنية . ^(٤)

كانت الفتاوى العديدة التي أفتى بها ، تتناول الأمور التي نشأت عن مخالطة المسلمين
في مصر لغيرهم من مخالفتهم في الجنس ، وبيانونهم في الدين ، وكانت تمس كذلك أحوال
المدنية الحديثة ، ولا سيما ما نشأ عن الظروف التي جعلت المصريين يخضعون للقانون
أكثر من خضوعهم للشريعة .

وكانت فتاواه كلها تتميز بروح من الاستقلال والتحرر من أغلال التقليد ، وتزخر
بالرغبة القوية في جعل الاسلام ملائماً لحاجات المدنية الحديثة ، ولكن ه الاستقلال
في الرأي هاج عليه معارضة مرة بمن ظلوا يستمسكون بأهداب القديم .
وأشهر فتاواه اثنتان :

الاولى تحل للسلح ذباح الكتائين .

والثانية تحل إيداع الأموال في صندوق التوفير ، وأخذ الفائدة عليها . ^(٥)

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٩ .

(٤) ورد هذا في مشاهير ج ١ ص ٢٨٢ وعبد الرازق وميشيل ص ٣٨ وجوليلزهر ص ٦٢١
واتفقت جميع مرأى الصحف التي اشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب تاريخ الأستاذ الامام على ذلك .
من غير استثناء واسكن هورنى يقول إنه عزل من منصب الافتاء قبل وفاته بشهور قليلة ج ١٣ ص ١١٤
واستند في هذا الى فقرة وردت في كتاب التاريخ ج ٣ — ١٨٣ إذ يقول « غير أنه لم يرض عليه إلا
ثلاثة شهور حتى عزل من منصبه يسمى العلماء المضادين له » وهذه الفقرة تتعلق بمجلس الادارة الذي
استقال منه كما ذكرنا وليس بمنصب الافتاء .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ ، ١٦٧ ، ٢٧٩ — مقدمة الرسالة ص ٣٨ — هوتن ج ١٤
ص ٧٠ . وذكر كتاب التاريخ وكتاب مشاهير ج ١ ص ٢٨٧ فتوى ثلاثة أحل فيها للمسلمين أن
أن يلبسوا ملابس الكتائين أى ملابس الأوروبيين والأساس الذي بنى عليه هذه الفتاوى هو أن
القرآن لم يرد فيه منع صريح وبخاصة لمن هم مضطرون لمعاشرة الأوروبيين تاريخ ج ١ ص ١٦٧ —
تجد نموس الفتاوى في تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ وما بعدها .

وأذاعت فتاواه شهرته في الآفاق وأبدت صيته في العالم الاسلامي، وجعلته زعيماً من زعماء عصره يشار إليه بالبنان ويقصده القاصي والداني من مشارق الأرض ومغاربها، لاستفتائه فيما يريدون. (١)

ولم تقتصر جهوده على إصدار الفتاوى بل كان من خير ما فعله تفتيشه للمحاكم الشرعية التي تحكم في الأحوال الشخصية حسب ما تقضى به الشريعة. وكان من اختصاص منصب الافتاء ما هيا له إشرافاً خاصاً على هذه المحاكم، وقد دفعه الاهتمام باصلاحها وبما ينبغي أن يكون لها من احترام إلى الالتفات إليها بنوع خاص، فعهدت إليه الحكومة بتفتيشها، وأطلقت يده في ذلك: (٢) فذهب إلى التفتيش في كل أرجاء القطر، وطاف الوجهين البحري والقبلي، ولم يدع محكمة مديرية أو مركز إلا شاهدها بنفسه، وبحث أعمالها بحثاً دقيقاً، وتعرف حال موظفيها (٣) وكان ما وصلت إليه المحاكم الشرعية من العجز، راجعاً في الغالب إلى التقصير في كفاءة القضاة وغيرهم من الموظفين، وعجزهم عن سلوك الطريق القانوني الصحيح، وقلة رواتبهم، وسوء الأمان المخصصة للمحاكم (٤) وعدم لياقتها، فكتب تقريراً وضح فيه تلك الحال السيئة، وبين طرق علاجها وما يراه لاصلاح تعليم القضاة، ورفعهم إلى نظارة الحفانية، فأحلته محل الاعتبار، واتخذت الاجراءات الكفيلة بتنفيذ ما تيسر منه. (٥) واهتم مجلس شورى القوانين في ذلك المهد أيضاً باصلاح المحاكم الشرعية فألفت الحكومة بناء على طلبه لجنتين برئاسة الشيخ محمد عبده، إحداهما تتألف من نخبة من أفاضل العلماء، لجمع ما يلزم لعمل القضاة من الأحكام الشرعية، والثانية من أكابر العلماء وبعض ذوى الشأن، لتقترح مشروعا

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٧.

(٢) تاريخ ج ٣ ص ١٥٦ هامش جعل حجته في التفتيش أنه شيخ الحنفية وعضو في لجنة انتخاب القضاة فلا بد له من معرفة حال الموجودين منهم في الوظائف وأن يبرء لها من يخلفهم عند انفصالهم منها (تاريخ ج ٣ ص ٢٦٢).

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٤٨، ٢٦٢.

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٨.

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٨، ٢٦٣ و ج ١ ص ٦٠٦ وما بعدها — مقدمة الرسالة ص ٣٦ — هورن ج ١٤ ص ٧٤ و ٧٥. نشر التقرير على أجزاء في المنار ج ٢ من أول الصفحات ٥٧٧، ٥٩٣، ٦٠٩، ٦٢٥، ٦٤٨، ٦٦٣ ونشرت مقدمته في ص ٧٥٩ — انظر نص التقرير في تاريخ ج ١ ص ٦٠٨ وما بعدها.

لانشاء مدرسة القضاء الشرعى (١) وقدم الشيخ محمد عبده مشروعه إلى الحكومة قبل سفره إلى الاسكندرية بأيام قلائل . حيث مرض بها المرض الذى توفى به . (٢)
وبحكم وظيفة الافتاء ، كان الشيخ محمد عبده عضواً فى المجلس الأعلى لإدارة الأوقاف ، فسعى فى تأليف لجنة كان هو أحد أعضائها للبحث فى إصلاح حال المساجد وشروط الخدمة فيها (٣) ، وكتب تقريراً ضمنه اقتراحات للإصلاح ، من أهم ما جاء به : أن يكون الأئمة ، والخطباء ، والمؤذنون . . الخ ، من علماء الأزهر ، وأن يكلف الامام بأن يدرس فى الجامع الذى يوظف فيه درساً لعامة الوافدين عليه والمصلين فيه ، وأن تحسن رواتب موظفى المساجد (٤) . وقدم هذا التقرير إلى المجلس غير أنه لم ينفذ إلا جزء منه بسبب تدخل الحديوى فى الموضوع . (٥)

عمد فى مجلس شورى القوانين :

بعد أن أسند إلى محمد عبده منصب الافتاء ، عين فى ٥ يونيه سنة ١٨٩٩ عضواً دائماً فى مجلس شورى القوانين ، وحضر جلسته التى انعقدت فى ٢٩ يونيه . (٦)
وكانت مصر حينذاك ، حديثة العهد بالحكم النيابى ، وتبدو هذه الحقيقة فى تحديد سلطة المجلس ، (فقد كان رأيه استشارياً فقط) وفى طرق قيامه بعمله ، تلك الطرق التى كانت وليدة المصادقة ، وفى ضعفه وعدم اطمئنان الحكومة إليه وسوء التفاهم الذى كان بينه وبينها ، وفقدان ثقته فيه ، وقلة تقديرها له . (٧)
وقد أدى محمد عبده للمجلس خدمات جليلة ، وبرهن على أنه برلمانى قادر ، وخطيب

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٣٨ ، ٢٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٨ ، ٢٦٣ — أنشئت مدرسة القضاء الشرعى بالفعل فى سنة ١٩٠٧ انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث فى مصر .

(٣) النوار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، ج ١ ص ٦٣٠ وما بعدها .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٦١ — لائحة المساجد فى النار ج ٨ ص ٣٠٧ — ٣١٤ — تاريخ

ج ١ ص ٦٣٣ وما بعدها — هورتن ج ١٤ ص ٧٦ .

(٥) النار ج ٨ ص ٣٠٧ انظر تفاصيل ممارسة الحديوى لللائحة والوسائل التى استخدمها

فى ذلك فى التاريخ ج ١ ص ٥٥٨ وما بعدها .

(٦) النار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ١ ص ٧١٩ وما بعدها ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٧) النار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ و ج ١ ص ٧٢١ وما بعدها

— هورتن ج ١٣ ص ١٠٣ مقدمة الرسالة ص ٣٧ .

مفوه ، وأثبت كفاءته في عضوية اللجان ، كما أثبت أنه كان إدارياً مجرباً ، ومستشاراً حصيف الرأي ، واسع الخبرة في جميع الشؤون ، فلم يلبث أن أصبح روح المجلس ، مسموع الكلمة ، محترم الرأي ، وكان رئيساً لأكثر اللجان الهامة التي كانت تفحص ما تحيله الحكومة إلى المجلس من الأعمال ، ورأس كل لجنة عينها المجلس لتتفاهم مع الحكومة على أمر من الأمور ، فدخلت المجلس روح جديدة من حسن التفاهم والثقة المتبادلة بينه وبين الحكومة التي أصبحت تحفل برأيه ، وزاد اعتباره في نظرها ، وفي نظر البلاد كلها .

وقد خص الشيخ محمد عبده هذه الأعمال بالكثير من وقته ، لأنه كان يعتقد أنه يعاون على إصلاح الحكومة النيابية ، وذلك بالمساهمة في خلق تقاليد من الجد والاهتمام بالبحث في الأمور العامة ، وتربية الرأي العام ، حتى إذا ارتقت هذه الملكة في هيئة المجلس ، فإنها تنتقل منها إلى الهيئة التي تخلفها ، وكان في الوقت نفسه يعمل على تربية الأمة في جملتها ، بتحميلها نصيباً من التفكير في شئونها .^(١)

عمد في الجمعية الخيرية الإسلامية :

لما تنقل محمد عبده في ربوع أوروبا ، تأثرت نفسه بما رآه من المعاهد الخيرية في تلك البلاد ، وبما شاهده من اهتمام الناس بالتعاون على فعل الخير ، والتضافر في أداء الخدمة العامة ، ووجد أنه أمام أحد الاتجاهات التي ينبغي أن يحذو المسلمون فيها حذو الأمم المسيحية : فالإسلام يأمر بالاحسان الفردي ، ويدعو إلى البر بالفقراء والمساكين ولكن حتى يومنا هذا ، لم ينجح الجهد الاجتماعي المنظم لمساعدة الفقير وإعانة البائس نجاحاً كبيراً في أي قطر من الأقطار الإسلامية^(٢) . فلكي يعود المسلمين الاجتماع للخير ، والتعاون على البر والخدمة العامة ، ولكي يشعر قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والاحسان إلى الفقراء ،^(٣) دعا الشيخ محمد عبده إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية في سنة ١٣١٠ هـ

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ .

(٢) هذا معنى ما قرره محمد رشيد رضا في المنار ج ٨ ص ٤٩٠ فانه يقول إن المسلمين يعوزهم شيء للحياة الاجتماعية في هذا العصر هو أم شيء وعليه يتوقف كل شيء وهو التعاون على الخدمة العامة والأعمال المشتركة وإنك لا تكاد ترى في قطر إسلامي جمعيات ولا شركات ناجحة يرجى خيرها للأمة إلا ما بدأ به ملعو الهند ومصر في ظل الحرية الإنجليزية ولا يزال كثيره في مهد الطفولة .

(٣) المنار — ج ٨ ص ٤٩١ .

(١٨٩٢م) : وكان من أعضائها المؤسسين^(١) وكان غرض الجمعية المباشر إعانة العاجزين من المسلمين عن الكسب بالمال ، وإنشاء المدارس لتعليم أبناء الفقراء الذين لم يكن في مقدورهم تحمل نفقات التعليم ، فتضافر الشيخ محمد عبده مع غيره من المؤسسين ، وبذل جهداً عظيماً في دعوة الأغنياء والوجهاء الى تأييد الجمعية ومدها بالمال ، وفي تنظيمها وتوجيه جهودها ، والدفاع عنها ، وهى في طور الطفولة ، عند ما نسب اليها أنها تضرر مقاصد سياسية وراء أعمالها الظاهرة .

وفي سنة ١٢١٨ - ١٩٠٠ انتخب رئيساً للجمعية : فزاد اجتهاده في خدمتها (٢) وظل في رياستها إلى أن عاجلته المنية . (٣)

عمده في صحبة اعيان الكتب العربية :

أشرنا من قبل إلى الجهود التي بذلها محمد عبده ، لما كان محرراً أول اللوائح المصرية ، وأيام اتصاله بالأزهر ، لإحياء اللغة العربية ، والنهوض بها إلى المستوى الذي بلغته عند ما كانت الثقافة العربية في أوج مجدها . ولم يكن هذا تطرفاً منه في الحساس للعلم : بل كان يرى أن اللغة العربية هى أساس الدين : (٤) وأن حياة المسلمين بدون حياة لغتهم من المحال : (٥) فإصلاح اللغة إذن لابد منه ، لأنها وسيلة لإصلاح الدين .

وفي كلمته التي ألقاها في تونس على ملاّ عظيم من العلماء والفضلاء ، يقول :

« إن إصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لإصلاح عقائدنا : وجهل المسلمين بلسانهم هو الذى صدم عن فهم ما جاء في كتب دينهم ، وأقوال أسلافهم ؛ ففي اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم ، وكنوز الأدب : ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان . (٦) »

على أنه كان يرى أن إحياء اللغة العربية ؛ بمثل السكتب التي كانت تدرس في

(١) نفس المصدر ص ٤٩٠ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ و ج ١ ص ٧٢٦ وما بعدها .

(٢) انظر نتائج جهوده في النار ج ٨ ص ٤٩١ وتاريخ ج ٣ ص ٢٤٤ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٩١ .

(٦) تفسير سورة العصر وكتاب عام في التربية والتعليم ص ٩١ الطبعة الثانية مطبعة المنار مصر

الأزهر حال (١)، وأن لا بد للإصلاح من إحياء نسب الأئمة وكبار العلماء « أيام كان العلم حياً في الأمة ». فأسس في سنة ١٩٠٠ جمعية تحت رآسته سميت « جمعية إحياء العلوم العربية » (٢) وقامت بطبع كتابين قيمين بعد أن حصل الشيخ عبده على نسخ خطية لها من الخارج، (٣) ثم طبعت بمعونة الشيخ محمد الشنقيطي كتاباً في اللغة في سبعة عشر مجلداً، (٤) وشرع في طبع كتاب الموطأ للإمام مالك، بعد أن جاء بنسخ خطية له من تونس، وفاس، وغيرهما من البلاد. (٥)

ووالى بتشجيعه أولئك الذين كانوا يساهمون في إحياء النهضة الأدبية التي كان يعمل لها، سواء أكانت مساهمتهم بالتأليف، أم بالنقل من اللغات الأجنبية. (٦)

رفاعه عن الإسلام:

حذا محمد عبده حذو جمال الدين، ونهج نهجه في الدفاع عن الإسلام، ورد هجمات الطاعنين عليه كلما اقتضى الحال ذلك، أو لاحت الفرصة له.

وله في هذا مواقف مشهودة. أشهرها اثنان: أولهما رده على المسيو جبرائيل هانوتو، وزير الخارجية الفرنسية. والثاني: رده على فرح أنطون، محرر مجلة الجامعة، وكان رده على هذين الخصمين قوياً مفجعاً، أذاع شهرته في العالم الإسلامي وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام.

كانت جريدة الجورنال دي پاري قد نشرت في أوائل سنة ١٩٠٠، مقالا للمسيو

(١) المنار ج ٨ ص ٤٩١.

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٩١ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٧ و ج ١ ص ٧٥٣ وما بعدها.

(٣) هذان الكتابان هما أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (المتوفى سنة

١٠٧٨ م. انظر بروكلمان ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ هامش ٥٤٤).

(٤) هو كتاب التخصص لابن سيده اللغوي الأندلسي (١٠٠٧ — ١٠٦٦) انظر بروكلمان

ج ١ ص ٣٠٩.

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٩١. اسمه كتاب المدونة انظر هورتن ج ١٣ ص ١١٣. وانظر أيضاً

كتاب محمد عبده إلى مولاي عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى وإلى مولاي إدريس بن عبد الهادي فاضل القضاة والمدرس بجامع القرويين بفاس وعما يتعلقان بطلب المخطوط. تاريخ ج ٢ ص ٥٤٥ و ٥٤٦.

(٦) تنسب جريدة الوطن الفضل إلى الشيخ محمد عبده في أن عرب حافظ إبراهيم الشاعر المشهور كتاب البؤساء. وقد أهده العرب إلى محمد عبده « موئل اليأس ومرجع اليأس » تاريخ ج ٢ ص ٥٥٣ — انظر خطاب العرب إلى الشيخ عبده وردده عليه — انظر أيضاً رسائل الامام إلى النقلة والمؤلفين ص ٥٥١ — ٥٥٤.

هانوتو بعنوان « وجهها لوجه مع الإسلام والمساءلة الإسلامية » . ونقل المؤيد هذا المقال . (١)

وكان الغرض الأول الذى رعى إليه المسيو هانوتو من مقاله هذا : هو أن يحرك الحكومة الفرنسية ، والشعب الفرنسى ، إلى التحقق من وجود اختلافات بين وجهة نظر الشعوب الإسلامية فى المستعمرات الفرنسية ، ووجهة النظر المسيحية ، ولكى يبحث حكومته على « تحرير متن سياسى وجيز ، يتضمن أصول ومبادئ . علاقاتهم مع العالم الإسلامى » . (٢) بعد إطالة البحث وإمعان النظر فيه . وأراد أن يؤكد وجود الفروق بين الدينين ، أو بعبارة أخرى بين المدينتين : المسيحية والإسلامية ، وإحداها آرية الأصل والأخرى سامية النسب . فناقش هانوتو رأى كل منهما فى مسألتين أساسيتين فى الدين ، وهما : ذات الله ، والقضاء والقدر أو اختيار العبد فى أفعاله . فاعتقاد المسيحيين فى الثلاث أو بعبارة أخرى فى الآلهة الإنسان ، واتصاله بالآلهة الرب بروح القدس ، جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ، ويحولونه حق القربى من الذات الإلهية : بينما العقيدة الإسلامية فى التوحيد وفى تنزيه الله عن البشرية ، وتقديسه إلى حد تنقطع النسبة فيه بينه وبين الإنسان ، اتجهت إلى جعل الإنسان فى حضيض الضعف ، ودرك الوهن .

وكذلك العقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان واختياره ، دفعت به إلى ميدان الجلال والعمل ، وألقت به فى غمرات التنافس الخيوى ، فى حين أن المسلمين ، جعلهم اعتقادهم فى القضاء والقدر ، يخضعون خضوعاً أعمى إلى ناموس لا يعرف التحول والتبدل .

ماكاد محمد عبده يقرأ هذا المقال فى جريدة المؤيد حتى أرسل إليها فى الحال رده عليه . واستهل مقاله بنقد علم المسيو هانوتو بالتاريخ ، ثم قرر أن الحضارة التى وصل إليها الأوروبيون ، لم تصل إليهم إلا مع المهاجرين الأولين الذين زحلوا إليها من البلاد الشرقية الآرية ، وأن اليونان الذين سبهم المسيو هانوتو معلى أوروبا ، اقتبسوا مدينتهم من مخالطة الأمم السامية . وبينما كانت أوروبا لا تعرف مدينة غير التسافك فى الدماء وإشهار الحرب : جاء الإسلام إليها حاملاً معه علوم أهل فارس والمصريين والرومان واليونان ، بعد أن نظف جميع ذلك ونقاها من الأدوران والأوساخ التى تراكت عليه بأيدى الرؤساء

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٨٢ . مقال المسيو هانوتو ص ٣٨٢ — ٣٩٥ ورد محمد عبده عليه ص ٣٩٥ — ٤١١ . انظر التفاصيل فى تاريخ ج ١ ص ٢٨٩ وما بعدها .
(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٣ .

في الأسم الغربية . (١)

ثم قرر الشيخ عبده . أن الأسم يأخذ بعضها عن بعض في المدينة متى مست الحاجة ، وقد أخذ الغرب الآرى عن الشرق السامى ، أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل . (٢) فلم يبق من معنى للمدينة يريد المسبو هانوتو ، إلا الدين .

وهنا يقرر محمد عبده أن دين التوحيد ليس ديناً سامياً بل هو دين عبرانى فقط عرف به ابراهيم عليه السلام وبنوه ، أما بقية الساميين من عرب . وفينيقيين ، وآراميين وغيرهم فقد كانوا وثنيين . (٣)

أما الكلام في القدر فلم يختص بملة من الملل ، فقد عظم الخلاف بين المسيحيين أنفسهم في القول بالقدرة والاختيار ، واستشهد الشيخ عبده بمذهب التوميين أتباع القديس توما والدوميتيكيين وهم جبرية ، بينما أشياع لويولا «الجزويت» قدزية اختيارية . وليس القول بالجبر مذهباً سامى الأصل ، كما يقول المسبو هانوتو ، بل لم تنبت أصوله ، وتنشعب فروعها إلا بين الآريين . (٤) وقد عاب القرآن على أهل الجبر رأيهم وأنكر عليهم قولهم : « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » ، بقوله : « كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون » . وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية ، وجاء النبي والصحابة في صدر الاسلام في عملهم وقولهم بما يؤيد ذلك ، فقد كانوا مثلاً في الدأب والسعى إلى نشر الاسلام ، حتى كان من آثارهم في هذا السيل ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله .

ثم يقول : « ولكن لا أنكر أن الزمان ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة ففشا الكسل بين المسلمين وهذا الضرب من المتصوفة أيضاً من حسنات الآريين فانه جاءنا من الفرس والهنود » . (٥)

ثم ناقش محمد عبده النقطة الثانية ، وهي العقيدة الخاصة بوحداية الله وتنزيهه ، ووازن بالمقارنات التاريخية بين فكرة الله عند الشعوب الافريقية الساذجة وعند

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٧ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٠١ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٠٣ .

البوذيين والبراهمة ، وبين نظرية فلاسفة اليونان وكهنة قدماء المصريين ، وقرر أنهم اتهموا وهم في ذرى مدينتهم إلى التوحيد ، وأنه أسمى ما يصل إليه العقل الانساني بينما المسيحيون يصرحون بأن عقيدة التثليث لا مجال للعقل فيها (١) . وقد اثبت دعاة المسيحية بين الوثنيين بدعوتهم إلى الآله الواحد ، وكان التنزيه قوام دعوتهم إلى أيام الامبراطور قسطنطين ، ولم تظهر آثار التشبيه فيهم إلا بعد قرون . وامتد الغلو في التشبيه . فاستشرى الفساد في الأمم النصرانية حتى ظهر الإصلاح . (٢)

لما ظهر مقال الشيخ محمد عبده انبرت الأهرام للدفاع عن المسيو هانوتو زاعمة أنه حصل تحريف في ترجمة مقاله ، ثم اطالع المسيو جبرائيل هانوتو على ما كتب في الأهرام الفرنسية ، فكتب مقالا آخر في جريدة الجورنال بعنوان : « الاسلام أيضا » ، وترجمته جريدة المؤيد في عددها الصادر في ٢١ مايو سنة ١٩٠٠ وبين فيه هانوتو أنه لم يقصد التهجم على الاسلام أو الطعن فيه . وأنه ينظر إليه بعين الاحترام والاعتدال والمسالمة والتوفيق . (٣)

ثم حدث بعد ذلك أن سافر صاحب الأهرام إلى باريس . فتحدث إلى المسيو هانوتو في الموضوع ، ونشر الحديث في جريدته الصادرة في ١٦ يولييه سنة ١٩٠٠ (٤) ونفى هانوتو في حديثه هذا أنه قصد الطعن في الاسلام . وقرر أنه لا يستطيع مع هذا أن يقول ، بأن الشرق سائر على منهاج حكومات أوروبا في العدالة والحرية والمدنية . وأنه لا يعتقد أن الجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في الاسلام فيه ضمان لمستقبل الشرق السياسي . وأن أوروبا تعلمت كيف تفصل بين السلطتين لحيرها .

وأجاب محمد عبده على هذا الحديث في ثلاث مقالات نشرها المؤيد (٥) ودعا المسلمين إلى الاعتبار بما جاء في كلام المسيو هانوتو الذي أرشدهم إلى وجوه ضعفهم حتى يجعلوا

(١) تاريخ ج ٢ ص ٥٠٦ .

(٢) نفس المصدر ٥٠٧ .

(٣) نفس المصدر ٤١١ . انظر المقال ص ٥٢ - ٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨ - ٦٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٧ - ٨٤ . خبرت المقالة الأولى في عدد المؤيد الصادر في ٢٥ يولييه سنة ١٩٠٠ . انظر أيضاً الاسلام والرد على منتفديه مطبعة توفيق الأديبة القاهرة ١٣٤٣ هـ . ١٩٢٠ - ١٩٢٥ م ص ٦٢ هامش نقداً شتمت على سلسلة مقالات هانوتو وأحاديثه ورد محمد عبده عليها وعلى أربع مقالات أخرى لمحمد عبده نقتل عن رسالة التوحيد ومقال لجمال الدين من كتابه الرد على

انفسهم لاثنتين لمنافسة أوروبا ، وبين أغراض الجامعة الاسلامية التى أشار إليها المسيو هانوتو فأظهر أنها أغراض دينية لا سياسية . فهى محاولة لدعوة المسلمين إلى إصلاح شئونهم بالوسيلة الوحيدة التى يرجى نجاحها . وهى إصلاح الدين . واعترف صراحة بضعف المسلمين وعيوبهم التى يرجو إصلاحها بهذه الحركة . وقرر أن الأمراء السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين ، لمسا استطاعوا المجاهرة بمخالفته بارتكاب المظالم . والمغالاة فى وضع المغارم . والمبالغة فى التبذير الذى جر الويل على بلاد المسلمين . وأعدمها أعز شئ . لديها وهو الاستقلال . (١)

أما مقاله الثانى فى الدفاع عن الاسلام فقد كان ردا على مقال كتبه المحرر المسيحى لمجلة الجامعة العثمانية . عن ابن رشد الفيلسوف المسلم الأندلسى المشهور . وعرض فيه للموازنة بين تسامح النصرانية والاسلام نحو العلم والفلسفة . وقرر أن المسيحية كانت أوسع صدراً للعلماء والفلاسفة ، وأقل اضطهاداً لهم ، وأن هذا يرجع إلى أن الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية فى الاسلام جعل التسامح أصعب فى الاسلام منه فى النصرانية ودال على رحابة صدر المسيحية بانتصار العلم بالفعل على الاضطهاد المسيحى فى أوروبا ، ولذلك نما غرسه وأثمر المدينة الحديثة ، ولكنه لم يتمكن من التغلب على اضطهاد الاسلام له إلى وقتنا هذا ، ثم ذهب المقال إلى أن علماء المسلمين ينكرون تأثير العزل الثانوية ، وإلى أن ابن رشيد كان فى الواقع زنديقا : (٢)

وقد تناول رد الشيخ عبده الكلام على المسائل الأربعة التى اشتمل عليها مقال فرح أنطون ، أما الأولى فهى التى تقول : إن المسلمين أفسحوا صدورهم لفلاسفتهم دون غيرهم من أهل الأديان الأخرى .

وقد أثبت فى رده سعة صدر المسلمين مع أهل الأديان الأخرى ، والجنسيات

الدهريين ومقال لمحمد بك فريد وجدى نقل عن كتابه المدنية والاسلام وسلسلة من المقالات التى ظهرت فى المؤيد فى يناير سنة ١٩٠٠ خاصة بالمؤتمر الاسلامى للتعليم الذى عقد فى كلكتا بالهند فى ٢٧ ديسمبر سنة ١٨٩٩ .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية — مطبعة المنار ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ . ١٩٢١ م ص ٤٤ . من المقدمة ص ٧ و ٨ و ٩ التى لحس فيها محمد عبده فقط البحث — وقد ظهر رده أولاً فى مجلة المنار ونشر تحت العنوان السابق .

المختلفة ، بما ذكره من أسماء المؤرخين والفلاسفة غير المسلمين الذين عاشوا في كنف الاسلام .

وذهب فرح أنطون في النقطة الثانية إلى أن الفرق الاسلامية حارب بعضها البعض من أجل معتقداتهم الدينية ، وقد أنكر الامام ذلك ونفاه .

أما النقطة الثالثة . فهي التي تقول بأن طبيعة الاسلام تقضى على تسامحه أزاء العلم . بينما المسيحية تظاهره وتشجعه . وكان هذا القول في نظر الامام أهم ما ورد في المقال . فأفاض في مناقشته ، وأسهب في الرد عليه وتناول الأصول التي تبين طبيعة المسيحية وقارنها واحداً فواحداً ، بمبادئ الاسلام ، وبين ما بينهما من فروق ، وأظهر غايات كل منهما ونزعاته .

أما النقطة الرابعة التي ذهبت إلى أن الأوربيين يحنون ثمار المدنية الحديثة بفضل ما في النصرانية من تسامح ، فقد أجاب عليها مبينا كيف أن المسيحية لم تكثف باضطهاد علمائها فحسب ، بل اضطهدت أيضاً العلماء من سائر الملل الأخرى ، وأظهر كيف خدم الاسلام العلم والمدنية . وكيف ظلل الأمراء المسلمون بحمايتهم العلماء ممن يشاركونهم في الدين أو يخالفونهم فيه ، ثم أسهب في مناقشة الأسباب التي أدت إلى جمود المسلمين في العصر الحاضر ، وما أفضى إليه من تأخر أحوالهم ، وختم دفاعه بالرد على مسألة أثارها الكاتب . فتكلم على فلسفة ابن رشد . وعلى رأيه في المادة . والوجود ، ورأى المتكلمين فيهما .

صاريح لم تتم :

كانت استقالة محمد عبده من مجلس إدارة الأزهر سبباً في فشل الكثير من خططه ، فقد نزل على رأى الشيخ على البيلالوى ، شيخ الأزهر لعده ، فالتقى دروساً في التاريخ الاسلامى . واعتزم أن يصنف فيه كتاباً مدرسياً على أحدث الطرق (١) ، فلما انقطعت صلته بالأزهر ، صرف فكره عن هذا الأمر .

هذا إلى أنه لما ألقى نفسه غير قادر على صد تيار المعارضة في الأزهر ، أيقن بأن آماله في أن يجعل من الأزهر ، مركزاً لتعليم رجال يصلحون الاسلام ويحيونه ، لم يكتب لها التوفيق ، ففكر عند ذاك في إنشاء معهد جديد لهذا الغرض . بنظمه حسب ما يترأى

له وأوقف سرى من الباشاوات قطعة من الأرض لبناء المعهد، وأخذ في إعداد الخطط اللازمة، لإنشائه ولكن تعطل المعهد لموته. (١)

وقد عاجلته المنية قبل أن يتم تفسيره للقرآن (٢). وكان قد فكر أيضا في تأليف شركة تنشى جريدة عربية يومية في القاهرة، تكون نموذجا للصحافة على أن يدقق في اختيار محرريها وكتابها، وعلى أن يكون جل عنايتها بالاصلاح العام، ورواية الاخبار الصادقة الصحيحة، وأن يكون اهتمامها بالشئون السياسية ضيقا محدودا، وقد تقدم المشروع كثيرا ولكنه مات بموت الامام. (٣)

وكان أيضا بنوى السياحة في بلاد الهند والفرس وروسيا، ليختبر حال المسلمين في المشرق : كما اختبرها في المغرب، فيعرف ما يصلح لجميع شعوب المسلمين من التثوية والعمل، وما يصلح الآن لبعضها دون البعض. (٤)

مرضه ووفاته :

مرض الشيخ عبده مرضه الأخير في منزل صديقه محمد بك راسم : برمل الاسكندرية ليلة سفره إلى أوروبا (٥) وكان مرضه طويلا : ولكنه كان يبدو بسيطا إلى أسبوع قبل وفاته. (٦) وكان قد أصيب به من قبل في شكل خطير أثناء رحلته إلى السودان قبل الحوادث التي جرت في الأزهر وأفضت إلى استقالته (٧)، وكان يعتزم السفر إلى أوروبا للمعالجة ثم يتوجه إلى مراکش (٨) ولكن سرعان ما ظهر استحالة السفر، وبعد مرض أيام قليلة نزل به قضاء الله في الساعة الخامسة من مساء الثلاثاء ١١ يولييه سنة ١٩٠٥. الموافق ٨ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣. (٩)

(١) أوقف الأرض المذكورة أحمد باشا المنشاوى النار ج ٨ ص ٨٩٥ وأنشأ المدرسة بعد ذلك محمد رشيد رضا انظر فيما بعد الكلام على مدرسة الدعوة والارشاد .

(٢) وصل في تفسير القرآن الى سورة ٤ آية ١٢٥ — النار ج ١٨ سنة ١٩٢٧ ص ٦٥٤

انظر الكلام على تفسير النار فيما بعد .

(٣) النار ج ٨ ص ٨٩٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٩٦ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٩ و ٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٩ ، ١٥١ — أصيب بسرطان في الكلى .

(٧) أى في الشتاء السابق — تاريخ ج ٣ ص ١٧٩ هامش .

(٨) نفس المصدر ص ١٥١ .

(٩) نفس المصدر ص ٦٠ ، ٦١ ، ١٥١ — النار ج ٨ ص ٣٧٨ — لاحظت بعض الصحف

وفي صباح اليوم التالي ، شيعت جنازته في احتفال مهيب إلى محطة السكة الحديدية حيث نقل جثمانه إلى القاهرة في قطار خاص أعدته الحكومة ، ووقف في طريقه على كثير من المدن الكبيرة ليتمكن المعزون الذين ازدحمت بهم أرصفة المحطات من إبداء شعورهم نحو الفقيد الراحل . (١)

وكانت جنازته في القاهرة أكثر هيبة وجلالا منها في الاسكندرية ، سار فيها كبار الموظفين والممثلون السياسيون ، وفرق من الجيش وفرسان البوليس ، وأفاضل العلماء والرؤساء الروحيون ، وكثير من السراة والوجهاء وطلاب الأزهر ، وأناس كثيرون من جميع الطبقات والملل . ونقل جثمانه إلى الجامع الأزهر (٢) حيث صلى عليه ، ولم تلق المراثي فوق جثمانه في الأزهر ، كما كانت العادة عند وفاة كبار العلماء ، تلك العادة التي أبطلها الشيخ محمد عبده نفسه ، (٣) ثم سارت الجنازة بعد أداء الصلاة من المسجد إلى القرافة (٤) فووري التراب ، ودعا حسن باشا عاصم الناس إلى الانصراف دون أن يترك لهم مجالا لالقاء المراثي (٥) ، ثم أقيمت حفلة التأسين في يوم الأربعاء حسب العادة ، وازدحم الناس وتكاثروا في المقبرة في ذلك اليوم ، وتكلم ستة من الخطباء اختيروا من بين أصدقاء الفقيد الذين يعرفون مقاصده ومراميه ، فعددوا مناقبه ، وتكلموا على نواحي مختلفة من حياته وأعماله . (٦)

صفاته وآثاره .:

لما توفي الشيخ محمد عبده خفتت الأقلام التي كانت تقسو في نقده ، وتلاشت الهجمات

(كالأهرام — تاريخ ج ٣ ص ١٤) أن روتر نبي في نفس اليوم السر وليم ميور الحجة في تاريخ الاسلام والدكتور سدن سمث الأمريكي صديق الشيخ محمد عبده .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ . لاحظت الصحف أن جنازته كانت خالية من البدع التي كان يحاربها فلم يكن فيها أحد من القراء ولا من حملة الباخر والمصاحف وما يذكر لهذه المناسبة أنه لما شيعت جنازة أم الشيخ محمد عبده منع كل هذه التقاليد في جنازتها — نفس المصدر ١٧١ هامش .

(٤) قرافة المجاورين نفس المصدر ص ٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ .

(٦) اختير هؤلاء من الخطباء مقدماً لكثرة عدد الذين أرادوا رثاء الامام وتأيينه ، أما الذين أبناوا الفقيد فهم حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أحمد أبو خطوة وقاسم بك أمين ، ثم شاعران هما حافظ ابراهيم وحفي ناصف وقد أبناهما شعراً — تاريخ ج ٣ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

العنيفة والدسائس الخفية التي كانت توجه إلى شخصه وإلى أعماله (١) والتي استفحل أمرها في العامين الأخيرين من حياته (٢) وقضى عليها شعور البسالة كلها بعظم الخسارة التي منيت بها ومعنى بها الإسلام بوفاته (٣) ففسى الخلاف في الرأي ، والخلاف في الدين ، واشترك المسلمون واليهود والنصارى ، في تبجيل الرجل الذي عرفوا الآن أنه وطني عظيم وخطيب مفوه ، وزعيم شجاع ، ومصلح بعيد النظر . (٤)

لا شك في أن محمد عبده كان يمتاز بكثير من صفات الزعامة ، فقد روى أنه كان ربة قوى البنية ، معتدل الجسم ، غزير اللحية ، حاد البصر ، جمهورى الصوت . (٥)
وكان سريع الانفعال والتأثر ، خطيباً ، ذرب اللسان ، إذا خطب أحم ، بارعاً في الارتجال ، مستمسكاً بالعربية الفصحى في الكتابة والخطاب ، فصيح اللسان بليغ العبارة قوى الذاكرة إلى حد غير عادي ، راجح العقل ، شديد الذكاء .
وكان موفور النشاط ، لا يكل من العمل المتواصل ، وأظهر من المقدرة العملية ، والكفاية الادارية الشيء الكثير في مختلف الميادين .

أما علمه ، فقد رفعه إلى مقام الصدارة بين علماء المسلمين في عصره ، وأذاع شهرته في العالم الاسلامي ، فقد أثنى جميع العلوم الاسلامية كالفلسفة والتوحيد ، وتفسير القرآن ، والفقه والحديث ، وأثنى الآداب العربية اتقاناً بلغ حد الكمال ، وكان له الفضل في تكيف أسلوبه الادبي الذي استخدمه بطريقة عملية في التعليم ، وفي نشر الكتب الادبية القيمة .

وكان كبير العناية بالتاريخ الاسلامي فلم يكتف بدرس تاريخ ابن خلدون والتعليق عليه ، بل جعل مقدمته لرسالة التوحيد وصفاً تاريخياً لتطور الاسلام أظهر فيها في جلاء

(١) انظر جولديزير ص ٣٢٣ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦٠ .

(م) انظر وصفه والكلام على مميزاته وأخلاقه وأعماله في مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ وما بعدها والمنار ج ٨ ص ٥٣٩ وما بعدها و ص ٩٠١ وتاريخ ج ٣ ص ٤٥ — تأييد جريدة المظفر ونفس المصدر ص ٩٦ وما بعدها تأييد جريدة الضياء العربية التي كان يصدرها العالم السوري الشيخ ابراهيم اليازجي صديق محمد عبده و ص ٢٦٤ وما بعدها تأييد قائم بك أمين و ص ١٩١ وما بعدها تأييد المقتطف فيها أم ما قيل في ذلك ، أما بقية الصحف فكان اهتمامها الأكبر بالكلام على حياته وأعماله .

ووضوح صدق أحكامه التاريخية ، مما لم يمهّد قبله في علماء الاسلام . (١)

على أن ما كتبه في الفلسفة يدل ، كما قال الأستاذ هورتن ، على أنه لم يكن ابن سينا بل لم يكن من الفلاسفة الموهوبين ، (٢) ومع هذا ينبغي أن نسلم بما قرره هورتن عند ما قال إن محاولة الشيخ عبده إقصاء الفلسفة الاسلامية التقليدية ، وإحلال فلسفة جديدة عليها ، وسعيه في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمشياً مع طرائق التفكير الحديث ، كل أولئك جعله يؤدي كل ما كان ينظر منه في مثل هذه الظروف التي لم تكن مناسبة تمام المناسبة . (٣)

وكان الشيخ عبده ملماً أيضاً بمصنفات العلماء الغربيين ، قرأ ترجمتها العربية ، ولما جاوز الأربعين تعلم اللغة الفرنسية لكي يقرأ مثل هذه المصنفات في لغتها الأصلية ، وثابر على هذه القراءة فيما بعد .

وكان يعنى على وجه خاص بما كتبه العلماء في الاجتماع والأخلاق ، والتاريخ والفلسفة وفن التربية ، والتعليم (٤) ، وأعجب أياً ما إعجاب بهربرت سبنسر الفيلسوف ، الانجليزي ، فزاره (٥) في إنجلترا وترجم إلى العربية كتابه في التربية عن النص الفرنسي ، لكي يستفيد من آرائه في وضع خطته لإصلاح المدارس المصرية . (٦)

وحمله إعجابه بتولستوى ، على أن يكتب إلى ذلك الروسي العظيم خطاباً عند ما حرّمته الكنيسة الروسية . (٧)

وفي سفره الأخير إلى أوروبا تعلم الخط المسند ، لما بين الدولة الحميرية وتاريخ العرب

(١) رسالة التوحيد الطبعة الخامسة ١٣٤٦ ١٩٢٩ - ١٩٢٧ من ٢٥٠٥ وقد ضمن هذه الرسالة فصلاً ختامياً في انتشار الاسلام بسرعة لم يمهّد لها نظير في التاريخ وسبب ذلك ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) هورتن ج ١٤ ص ٨٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٣ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٣٩٤ .

(٥) مع أن سبنسر كان في ذلك الوقت كبير السن ممتنعاً عن مقابلة الناس فقد أقنعه المستر ولفرد بلنت بمقابلة محمد عبده الذي ذهب الى إنجلترا لهذه الغاية — تاريخ ج ٣ ص ١٨٢ .

(٦) تاريخ ج ٣ ص ١٠٣ ، ١٣٨ ، ١٨٢ — ربما كان المقصود بهذه الإشارة ما كتبه لانتاع أول الأمر في مصر بضرورة الاهتمام بالتعليم الديني ، انظر تاريخ ج ٢ ص ٢٦٤ — ٣٨١ وقد كتب هذه الاقتراحات بعد عودته من سوريا .

(٧) تاريخ ج ٢ ص ٥٤٧ ، انظر نص الخطاب وانظر أيضاً خطابين منه الى قسيس انجليزي خطب في لندن مثنيّاً على الاسلام — نفس المصدر ص ١٣ وما بعدها .

والاسلام من صلات (١).

وقد أثرت شخصيته العظيمة في كل من عرفه ، كان مهيب الطلعة ، وقور المجلس ، مترفعاً عن المداينة والتملق للكبراء حتى اتهم بالكبر . ولكنه كان في الواقع لطيفاً متواضعاً ، كما كان يبدو من تأدبه وخطابه إلى أصدقائه وتلاميذه . وكان متسامحاً يعفو عن عاداه . ويصفح عن أساء إليه . ولكن لم يكن من اليسير أن تنهره على شيء . كان يقلب عليه حسن الظن بأصدقائه حتى أنه كان يخطئ في تقدير صدق طوبيتهم ، وكان سخاوته على الفقراء والمحتاجين مضرب المثل فهو أبو البؤساء ، وبيته في عين شمس كان يزدهم دائماً بالصفاء وأصحاب الحاجات . (٢)

وكان شديد الرأفة بالفقراء من طلاب الأزهر ، وللكثير منهم في دفعه الخصوصي مرتبات شهرية (٣) وكان صادقا ، صريحاً في إبداء رأيه ، يحاول الانصاف في أحكامه ما أمكن (٤) ولا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتدبر ، والبصيرة والتثبت ، ولكنه إذا وصل إلى قرار ما ثبت عليه ولم يعدل عنه . (٥)

كان استقلاله في الرأي والعمل أمراً مشهوراً ، ولكنه مع هذا كان يستشير الآخرين ويستعين بهم . على أن الصفة التي اكبرها معاصروه فيه ، والتي كانت من أهم صفات عظمته هي شجاعته الأدبية ، وقد قالت إحدى الصحف العربية في رثائه : « إن الفقيه كان في بلاد الشرق ، بلاد الرهبة والخوف والاستبداد ، رجلاً جرى الفؤاد حر الضمير ، يجاهر برأيه ويثبت عليه ، ولا يخشى بأس مستسلط ، ولا يهاب صولة كبير ، وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجراته . وقلة خوفه ورهبته ، أهوالا كثيرة ، ومصاعب ومحناً عديدة . (٦)

وكان إخلاصه للإسلام أهم باعث حفزه للعمل ، وملك قياد نفسه . وكان مقتنعاً

(١) المنار ج ٨ ص ٢٩٤ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٦٠ ، ٩٨ .

(٣) قس المصدر ص ٢٦١ .

(٤) لا يفي هذا القول ببيان شدة عنايته بتصحيح آرائه — انظر ما روى عن تفسيره للقرآن ،

المنار ج ٨ ص ٥٤٨ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٥٣٦ — قرأ بعض الصفات الأوروبية في تربية الإرادة — قس

المصدر ص ٢٩٤ .

(٦) تاريخ ج ٣ ص ٤٦ . تأييد المقطع انظر أيضاً تأييد المقطع ص ١٠٣ ومشاهير

ج ١ ص ٢٨٦ .

اقتناعاً قوياً بأن الاسلام لا يمكن ان يلائم مطالب العصر الحاضر إلا إذا أصلحت طريقته إصلاحاً شاملاً ، إصلاحاً يفضى في الواقع إلى نشأة إسلام جديد ، وإن كان هذا الإصلاح في رأيه هو رجوع بالاسلام إلى صورته الأولى . وكان حماسه في هذا الأمر لاحد له ، حتى روى عنه أنه قال : « إني لا أخشى شيئاً سوى الموت لأنه يقطع على خط السير » . (١)

كان الكثير من أصحابه يشيرون عليه بأن يجتنب أسباب العناء ، ويترك المناصب التي كان يتولاها ويستخدمها في تحقيق الإصلاح العام ، وأن يعود إلى منصبه في الاستئناف براتب أعظم من راتبه وعمل أخف من عمله ، فيعيش كغيره مطمئناً خالي البال ، ولكنه لم يستمع لنصح أصحابه ، وقال صديق من أصدقائه : « إنه كما عرفته كان من المستحيل عليه أن يعيش عيشة أخرى . (٢)

وكان اهتمامه بتأخير أحوال الإقطار الاسلامية سبباً في أنه كان يقضى الليل ساهراً يفكر في وسائل إصلاحها . (٣) ومع اهتمامه بالدين والشعوب الاسلامية على وجه عام ، كان قلبه مفعماً بحب وطنه ، وكان هذا ملحوظاً على وجه خاص في بلد إسلامي ك مصر ، يحل فيه الولاء للاسلام محل الاخلاص للوطن . (٤)

وكان في جميع جهوده يحده الأمل القوي في التوفيق وحسن المآل ، وكان يغالب بهذا الأمل ما يصادفه من فشل ومتاعب . يقول قاسم أمين : « كان له أمل لا يزغره شيء في إصلاح أمته ، وكان عنده اعتقاد متين في أن البذرة الطيبة متى ألقيت في أرض بلادنا الخصبة نبتت وأزهرت وأثمرت ، كما نبتت وأزهرت وأثمرت بذور الفساد فيها ، لهذا كان يلتقي بملء يديه ما جمعه في حياته من الأفكار الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة » . (٥)

وجد محمد عبده أن المصريين ينقسمون في موقفهم من الإصلاحات التي كان يسعى في تحقيقها إلى طائفتين :

(١) تاريخ ج ٣ ص ٣٧ ، ٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٦ تأييد قاسم بك أمين .

(٣) المنار ج ٨ ص ٥٥٠ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٨-٢ خطاب قاسم بك أمين — انظر رأي اللورد كرومر الذي يقول :

« في الحق انه كان خيالاً حالاً بعض الشيء ، واسكنه الله وطنياً صادقا » — مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨٠ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٦ خطاب قاسم بك أمين .

فالمحافظون وكان يمثلهم الأزهريون وأنصارهم ، كانوا يعارضون أى تغيير معارضة قوية ثابتة ، لأنهم كانوا ينظرون إلى ما وصل إليهم من ذلك الماضى المجيد ، نظرة التقديس فينبغى ألا يمسسه التغيير والتبديل .

وطائفة أخرى هي طائفة الأحرار أو حزب المجددين . وقوامهم على الأغلب أولئك الذين تعلوا على الأساليب الحديثة . وهؤلاء كانوا لا يطبقون تقديس القديم الذى يقيد حرية الفكر ، ويجعل التقدم محالاً . (١)

أما محمد عبده فكان (٢) همزة الوصل بين القديم والحديث ، وكان فى رأس كل من الفريقين ، فقد كان علماً يهتدى بنور علمه فريق المحافظين الذين كانوا يعدونه نصير الاسلام والمدافع عنه وإن كانت نزعته إلى التجديد لا ترضيهم .

وكان المجددون يرون فيه الزعيم الذى يرجى من مبادئه وتعاليمه انبثاق الفجر لعهد جديد .

وعلى أى حال لم يكن جميع الذين عارضوه ، ممن انتسبوا إلى طائفة المحافظين عن صدق وإخلاص . كان من بينهم أصحاب المراكز المهمة الذين رأوا فى جهوده أو فى مبادئه ما يهدد مراكمهم ، أو بسبب لهم شيئاً من المتاعب (٣) . وبعضهم كانوا يستفيدون بشكل من الأشكال من بقاء الحالة الراهنة . والبعض الآخر من ذوى الأغراض الذين كانوا لا يستطيعون الوصول إلى أغراضهم إذا انضموا إلى حزبه (٤) .

أما الذين كانوا يؤملون فى نظم البلاد الاسلامية فى وحدة سياسية يحكمها أمير مسلم ، فقد كانوا يخافون من انتشار المدنية الحديثة بين الناس . وازدياد الصلات مع الشعوب غير الاسلامية ، لأن ذلك يعرض خططهم الطامحة للخطر (٥) . أما الجانب الأكبر من عارض آرائه وكثيراً من أعماله فكان من المحافظين — عن علم أو عن جهل — وكانوا يرون أن السبيل الشرعى لوضع الأمور فى نصابها هو الاعتماد على رواية السلف فى الدين .

(١) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٤٥ ، ٧٣ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .

(٥) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

كانوا يقولون « ما هذا الشيخ الذى يتكلم الفرنساوية ، ويسبح فى بلاد الافرنج ،
ويترجم مؤلفاتهم ، وينقل عن فلاسفتهم ، ويباحث علماءهم ، ويفتى بما لم يقل به أحد من
المتقدمين ، ويشترك فى الجمعيات الخيرية ويجمع المال للفقراء والمتكويين ؟ » (١)

وكانت هذه الأقوال وغيرها من الاتهامات الصريحة التى وجهت إلى عقيدته قد
غررت بالعامّة ، وسمعت أفكارهم ، وهم لا يفهمون أغراضه الحقيقية التى كان يسعى إليها
فشوا كعادتهم وراء زعمائهم حتى اعتقدوا أن الرجل كان كافراً . أو أنه كان يميل
إلى الكفر . (٢)

ومن ناحية أخرى نجد أن المجددين الذين نهجوا نهج الامام ورضوا زعامته ، كان
بينهم من يرى أن رسائله فى التجديد لا تبلغ الكمال المنشود . وهؤلاء هم الذين كانوا
يقولون باصطناع عادات الأوروبيين جملة ، والّاخذ بمدنيتهم ومحاكاتهم فى أحوال معيشتهم ،
وأولئك هم المتعللون على الطراز الأوروبي الذين تقدم فى أيامه الأولى لأن آراءهم فيما
ينبغى لانهاض الأمة كانت سطحية . (٣)

وبهذا وقف محمد عبده وأنصاره إلى حد ما موقفاً وسطاً . يقول اللورد كرومر : « لقد
أسرفوا فى رميهم بالكفر حتى عجزوا عن اكتساب المحافظين . ولم يكن فيما اصطنعه من
المدنية الأوروبية ما يكفى لاكتساب أولئك الذين كانوا يقلدون الأوروبيين . فلم يكونوا
إلى هؤلاء . ولا إلى هؤلاء . » (٤)

غير أن قوة النزوع إلى التقدم والاصلاح كانت عظيمة حقاً . وكان انتشارها أوسع
بما يدل عليه عدد الذين جاهدوا بمناصرة الشيخ عبده والانضواء تحت لوائه (٥) حتى فى

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٦٨ خطاب قاسم بك أمين .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ ، ١٥٤ — مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٣) انظر ص ٤٦ فيما سبق .

(٤) مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨١ .

(٥) هورتن ج ١٤ ص ٧٧ . يقول : « إنه لما كان خطباء حفلة التأين يمثلون الطبقة المتعلمة
والزعامة فى نواحيها المختلفة وكانوا فى خطيبهم يحذون حذوه فقد دلوا بذلك على نجاح جهوده الإصلاحية .
وفى الذكرى السابعة عشرة لوفاته فى ١١ يوليه سنة ١٩٢٢ أقام جماعة من أنصاره ومريديه حفلة
بالجامعة المصرية لاجاء ذكره وبسط الكلام فى سيرته وأعماله — يقول الناز ان الحضور كانوا زهاء
ألف وثلاثمائة وذكر أحمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية فى الحفلة الذى ألقاه أن أكثر الذين حضروا
الحفلة هم تلاميذ محمد عبده أو تلاميذ تلاميذه — انظر الناز ج ٢٣ ص ١٣ وما بعدها — تاريخ
ج ١ ص ١٠٥٣ وما بعدها .

الأزهر كما رأينا كان هناك عدد كبير ممن يسلمون بضرورة الإصلاح ويوافقون على الجهود التي كان يبذلها في هذا السبيل . وكان في خارج الأزهر عدد من الذين يضمرون المطف على أغراضه أكبر جداً ممن هم في داخله . ولكن الخوف من الجهر بالرأي ، والتردد ، والقفود عن معاونة جهوده معاونة فعالة داخل الأزهر ، كان له أثره خارج الأزهر أيضاً فأفضى إلى إخفات صوت مناصريه وشل جهودهم على أنهم أكثر عدداً ، بينما كان المعارضون لا يفترون نشاط ولا يخفت لهم صوت .

ولعل أكبر ما صادف الامام في سبيل الإصلاح من عوائق ، هو ضعف أنصاره وتردد العاطفين عليه ، مع إقدام خصومه وثباتهم على معارضته . (١)

ولم يكن صيته ونفوذه قاصرين على مصر وحدها ، فقد كتب إليه المسلمون من سائر البلاد الاسلامية ، وقد اجتذبهم بحماسة لوطنه وحميته لدينه ، يستفتونه في شئون دينهم وشرعهم أو يلتمسون الاستفادة من علمه . (٢)

وكانت في هذه الأمور أفاضل العلماء وأمرأه المسلمين ، وأصحاب المناصب السامية في البلاد الاسلامية ، من الهند إلى مراکش . (٣)

أما ما كان اسمه يدل عليه في الشرق كله ، فيبدو في منع السلطان للصحف في سوريا وغيرها من أجزاء الامبراطورية العثمانية من ذكر خبر وفاته أو تأيينه ، أو الكلام على سيرته . وكانت قبل ذلك ممنوعة من ذكر اسمه ، لأن مجرد ذكر اسمه يستلزم تذكر الإصلاح . (٤)

ويبدو المدى الذي بلغت إليه شهرته ، من رسائل العزاء التي أرسلت إلى أقاربه وبعض أنصاره عند وفاته ، من سوريا والهند ، والبحرين وسنغافورة وجاوه والفرس ،

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٦٩ خطاب قاسم بك أمين .

(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ — المنار ج ٨ ص ٤٨٧ .

(٣) بين رسائله رسالة إلى عالم في حيدر آباد بالهند تاريخ ج ٢ ص ٥١٩ وأخرى إلى مولاي عبد الحفيظ سلطان مراکش ص ٥٤٥ وغيرها إلى بعض كبار الموظفين الأتراك في الأستانة وغيرها ص ٥٣٢ ، ، وإلى الشيخ ابراهيم البازجي العالم السوري ببيروت ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٥٧ ، وإلى غيره من العلماء السوريين بحلب ودمشق وغيرها ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٨ ، ، و ٥٤٩ ، وإلى مولاي ادريس بن مولاي عبد الهادي العالم والقاضي في فاس بمراكش ص ٥٤٦ — ٥٤٧ — انظر أيضاً رسائله الإصلاحية إلى أعضاء جمعية البروة الوقتي في الأقطار المختلفة ص ٤٨٨ — ٥١٣ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ هامش .

والروسيا وتونس والجزائر، وهي البلاد التي تكون العالم الاسلامي. (١)

أضف إلى ذلك ما ذكرته الجرائد والمجلات التي ترجمت له، وابنته، وتكلمت على سيرته وأعماله، ولم يكن ذلك قاصراً على صحف البلاد التي ذكرناها، بل إن الصحف العربية في سان باولو بالبرازيل، وفي نيويورك، كُتبت عنه أيضاً، وقرنت اسمه واسم جمال الدين، بأسماء مدحت باشا، وفؤاد باشا، أبطال الحرية في تركيا. (٢)

وقام العلم الأوروبي بواجب التكريم للراحل بالرسالة التي بعث بها الاستاذ براون العالم الانجليزي، ومؤرخ جمال الدين، الذي يتحسر لموت الشيخ محمد عبده ويقول: «في مدة عمرى رأيت كثيراً من البلاد والعباد، وما رأيت مثل الفقيد المرحوم قط لا في الشرق، ولا في الغرب. ووالله كان وحيداً في العلم، وحيداً في التقوى والورع، وحيداً في البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها، وحيداً في جميل الصبر، وخلص النية، وحيداً في البلاغة والفصاحة، عالماً عاملاً، محسناً ورعاً، مجاهداً في سبيل الله، محباً للعلم، ملجأ للفقراء والمساكين». (٣)

ويظهر من ازدياد ما ينقل من مصنفاته إلى اللغات الأخرى، أن نفوذه ما زال قوياً في بلاد الشرق خارج مصر. فقد روى محمد رشيد رضا صاحب المنار أن تلك الرسالة القيمة التي صنفها الشيخ محمد عبده في التوحيد وسمّاها رسالة التوحيد، والتي تتضمن جملة التعاليم التي كان ينادى بها ويدعو إليها، نقلت إلى اللغة الأوردية، وأصبحت من الكتب المدرسية في جامعة عليجرا وغيرها من جامعات الهند. (٤) ويروي الدكتور أحمد محي الدين في تاريخه عن تطور التجديد في تركيا، أن م. عاكف، نقل أجزاء من مصنفات محمد عبده إلى اللغة التركية، ويرى إمكان وجود الصلات القريبة بين تعاليم محمد عبده، وآراء مصلحي الترك المحدثين، وكذلك بينها، وبين آراء وطنيي الأتراك، وإن كانت الصلة بينه وبين هؤلاء على نحو أقل. (٥)

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٥ — ٢٩٨ — هورتن ج ١٤ ص ٧٦.

(٢) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ — جريدتنا الأفكار والمناظر بالبرازيل وجريدة مرآة الغرب في نيويورك — محررو هذه الصحف سوريون مسيحيون فنوا نقده الى جميع الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين.

(٣) نفس المصدر ص ٢٩٨ — ٢٩٩.

(٤) انظر مقدمة الرسالة ص ك.

(٥) انظر الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين، تأليف أحمد محي الدين الدكتور في الفلسفة طبعة

ليبرز ج ١٩٢١ ص ٦٤.

ويروى المؤلف نفسه أيضاً أن صاحب المنار صنف كتاباً في توحيد المذاهب ، نقله إلى التركية أحمد حمدى (١)

ويقرر الدكتور هـ. كريم وهو عالم هولندى درس عن قرب أحوال الاسلام في جزر الهند الشرقية الهولندية (٢) أن تعاليم محمد عبده آخذة في الانتشار في مالايو وقد كتب يقول : « أما محمد عبده فإن نفوذه أخذ يتغلغل في جزائر الهند الشرقية الهولندية ، وقد نقل تفسيره إلى اللغة الملاوية وطبع في أجزاء يمكن الحصول عليها . وتسمى المحمدية (٣) في نشر تعاليمه في . يوجى أكارتا ، من غير ذكر لاسمه في أغلب الأحوال أما التقدم الذى يتهجون فيه نهج الغرب ، فأهم عناصره هنا نشر التعليم والعناية بالشئون الصحية والارشاد بواسطة دعاة من الشباب يتبعون في كل شئ أساليب الهيئات التبشيرية وينهجون نهجهم . وإلى جانب المحمدية تكثر حركة الارشاد في باتافيا وبين العرب . وهى حركة إصلاحية يقودها الشيخ أحمد السوركاتى من أهل باتافيا ، وهو رجل قادر ، وتكاد لا نجد حركات تستحق الذكر يقوم بها أهل السنة أو من يعارضهم . وهناك حركات كثيرة أقل شأنًا ولكنها لم تنظم تماماً ، وكثيراً ما تثار المعارضة ضد المصلحين . وكثرة الناس من أهل السنة المتعنتين ، وهم تحت سلطان رجال الدين وهم محافظون شديدو النمسك بالقديم .

وهناك أيضاً حركة أخرى مستقلة هى حركة الحاج سالم ، وهو رجل موهوب

(١) اسم الكتاب بالتركية مذهبين تلتقى واسلامية بيرناقطاجه چيمى — يعرض الكتاب كذلك لمخاربة الحرافات والتقليد ويدعو الى الاجتهاد والى الوحدة السياسية فى الاسلام وتوحيد الشريعة وهذه الآراء هى آراء مدرسة الشيخ محمد عبده .

(٢) الدكتور كريم دكتور فى الفلسفة من جامعة ليدن سنة ١٩٢١ وكان مندوب جمعية الانجيل الهولندية في جزائر الهند الشرقية سنوات عديدة — واني لأقدم اليه جزيل الفكر على وصفه المفيد القيم وأشكر كذلك الدكتور ا . هـ . بروسنر (دكتور فى الفلسفة من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٠) وهو مقيم في تينج بتنجى دبل ، سومطره ، جزائر الهند الشرقية فقد كان له الفضل فى حصول على الوصف المذكور .

(٣) المحمدية هى احدى الجمعيات الاسلامية التى غرضها الإصلاح الدينى وإصلاح التعليم بين مسلمى مالايو — انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة شركة اسلام للأستاذ برج ، أما الارشاد فهى حركة شبيهة بها .

ولسكنه كثير الشذوذ، يسعى إلى استغلال شركة إسلام (١) ومؤتمرات إسلام هندية في توجيه عقول الناس وجهة الجامعة الإسلامية. أما أهل السنة الذين يجاهدونهم، ولا سيما العرب منهم، فهم يستشيطنون غضباً على المجددين ويسمونهم وهايين (٢).

يظهر من هذا أن محمد عبده كان أحد الشخصيات التي هيمنت على مجرى التفكير في القرن الماضي، فقد طبع عصره بطابعه ككتاب وعالم ووطنى ورجل من رجال الأعمال العامة. وهو في هذه الأمور كلها يستحق الموازنة بمعاصره من زعماء البلاد الأخرى ولسكنه باعتباره مصلحاً يدر عظمياً حقاً، لأنه كما لاحظ جورجى زيدان لا يقوم في أية أمة مهم ما طال تاريخها، إلا أفراد قلائل يسعون إلى مثل ما يسعى إليه من الإصلاح (٣).
لم يعيش حتى يرى ثمار جهوده ولكن آثاره التي بعثها وحررها عاشت بعده. وقد قال كاتب معاصر: « لقد مات في فجر العهد الجديد، الذي كان الفضل في انبثاقه بالعالم الاسلامي راجعاً لتمامه. (٣) »

أما أن يحى هذا اليوم كان بعيداً ومشكوكاً فيه، فهذا يدل على بعد نظره ونبى بمقامه بين كبار زعماء الاسلام ومصلحيه،

(١) هي جمعية سياسية ألفها ملهو اندونيسيا في سنة ١٩١٠ وغرضها تحيين مركز الوطنين في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وهي تتمسك في نفس الوقت بالاسلام الذي هو الرابطة الطبيعية التي تربط العناصر المختلفة من الجانب الأعظم من السكان الوطنين في جزائر الهند الشرقية الهولندية — انظر دائرة المعارف الاسلامية — مادة شركة اسلام.

(٢) من القريب أن حزب محمد عبده في مصر سمي كذلك سخرية واستهزاء انظر جولدزبيرج ص ٣٦ ومشاهير، ج ١ ص ٢٨٤.

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٤٢.

الفصل الخامس

تعاليم محمد عبده

المبادئ والنزعات

تكلمنا في الصفحات السابقة عن بعض آراء محمد عبده المهمة ، وبخاصة ما كان منها ميئاً لمختلف جهوده وموضحاً لتطور تفكيره .

على أنه لا بد لنا من إجمال القول في تعاليمه البارزة في شكل أقرب إلى الترتيب وأدنى إلى الوضوح ، حتى نعرف على وجه أدق نوع تفكيره ، وقيمة ما أداه إلى الاسلام . وستكون هذه المحاولة موضوع هذا الفصل .

وقد بينا المراجع التي استقيناً منها مادة البحث في ثبوت المصادر الملحق بهذا الكتاب ، ولنا ندعى أن كتابنا هذا ، هو أول وصف لمنهج محمد عبده في التفكير ، فقد سبقنا في هذا ثلاثة مصنفات درست بعض كتبه أو كلها ، فقد عقد جولدنزيهر في كتابه « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ، فصلاً سماه « التجديد الاسلامي وتفسير القرآن » ، (ص ٣١٠ — ٣٧٠) وتناول الكلام فيه على طريقة محمد عبده في تفسير القرآن ، وعلى بعض النتائج التي وصل إليها .

وفي مقدمة رسالة التوحيد التي نقلها إلى الفرنسية المسيو برنار ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق ، ملخصان قيمان لآراء محمد عبده ، يبين أولهما رأيه في الدين على وجه عام ، ويسهب الثاني في بيان الآراء التي اشتملت عليها رسالة التوحيد (ص ٤٣ — ٧٥) .

ثم كتب الأستاذ م . هورتن وصفاً مستفيضاً لتفكير محمد عبده ، في الجزء الثاني من بحثه الذي سماه « محمد عبده ، حياته ومذهبه الديني الفلسفي » ونشره في مجلة : Beiträge zur Kenntniss des Orients . (ج ١٤ ، ١٩١٧ ، ص ٧٤ — ١٢٨) . ونشر في العدد السابق لهذا ، القسم الأول من بحثه ، وتكلم فيه على ترجمة محمد عبده .

وقد قصر الأستاذ هورتن بحثه على نظر الشيخ عبده إلى الكون نظراً شاملاً ، ولو أنه يرى أن البحث في أعماله باعتباره مرشداً دينياً ، ومصلحاً اجتماعياً ، يرجح منه بلوغ نتائج أعظم (ج ١٣ ص ٨٥) .

وقد وضعنا موضع الاعتبار جميع هذه الأبحاث السابقة ، واعتمدنا عليها في بعض النواحي ، إلا أن الأساس الأول الذي رجعنا إليه في بحثنا هذا ، هو المراجع العربية .

رأى هورتن في محمد عبده :

امتاز بحث الأستاذ هورتن ، من بين الأبحاث الثلاثة التي ذكرناها ، باتجاهه إلى وصف تفكير محمد عبده في جملته . كان طبعياً إذن أن يدلى برأيه في تفكيره ، وأن يحاول تقدير ما أداه في ميدان التوحيد والفلسفة .

ويمكن أن نقول إجمالاً ، إن هورتن لا يضع محمد عبده في مصاف عظماء المفكرين في الاسلام . وقد درس مصنفاته من وجهة نظر العالم الغربي ، الذي يدرس الاسلام والذي يرى أن الفرصة قد سنحت لايجاد نقد على في هذا الظرف الدقيق من تطور الاسلام يتناول النظر الفلسفي كله بين المسلمين وخاصة علم التوحيد بالتمحيص العلمي الدقيق ، لاصلاح ذلك واستئناف تقريره في قالب يتلاءم مع الموقف الجديد ، وإضافة ما يمكن من الحلول لبعض مشاكل التفكير في العصر الحاضر .

ويظهر أن محمداً عبده لم يحقق رجاء هورتن ، لأنه لم يبرهن على أنه كان كفواً للنهوض بذلك العبء ، كما كان غيره من بعض عظماء المفكرين في الاسلام .

يقول هورتن ، إن المؤرخين الغربيين الذين يتبعون التطور العقلي للشرق ، يلاحظوا نهضة الاسلام في هذا الوقت الذي تغلغل فيه الثقافة الحديثة ، لم يهيء لهم القدر العشر على مفكر عظيم كابن سينا ، يغالب مشاغل الثقافة الجديدة ، ويقضى على ما في القديم من لغو وينهض بما فيه من خير ، ويدرك إدراكاً واضحاً أمهات مسائل المعرفة الحديثة في العالم ، ويحاول حلها (ج ١٤ ص ١٢٨) .

وطرائق الشيخ عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافي ، فلم تبرز النتائج التي وصل إليها من أنحاء النقص . وهو لم يحاول ، ولو مرة واحدة ، نقد المعرفة نقداً متيناً . (نفس المصدر ص ١٢٨) ولسنا نجد عنده العلم الخالي من الشوائب . أما الفلسفة ، فيكاد

الاشتغال بها يقارب في رأيه الخروج على الدين . ومن البعث أن نبحت عنده عن نظر شامل للكون ، يقوم على أساس على ، (ج ١٢ ص ٨٥) وكل ما نجده عنده إنما هو هدم للأشياء التي يقضى بهدمها روح التقدم ، دون أن نجد بناءاً جديداً لعالم التفكير . (ج ١٤ ص ١٢٨) . ويرى هورتن ، أنه لما حاول محمد عبده تقرير مسائل في الفلسفة والدين ، نجح نجاحاً جزئياً فقط ، فقد وفق إلى تمهيد السبيل للتفكير العلمي ، والثقافة العلمية الحديثة ، بما أظهره من عجز القديم وقصوره .

ويقول هورتن : على أنه من السهل أن ندرك أنه بعمله هذا هدم كثيراً مما هو خير وأن ما استبقاه من الآراء القديمة ، ضيق ما كان له من سعة في العصور السالفة . وينبغي لنا أن نستعيد كثيراً مما هدم « (ج ١٤ ص ٨٢-٨٣) .

ثم يقول ، « وكثيراً ما غل فكره عن التحليق ، ما سلم به من الآراء غير المسلمة ، فلا يزال عنده الكثير من الحطام البالي الذي يجب إزالته حتى يفسح المجال لبناء جديد » (نفس المصدر ص ١٢٨) .

ليس هذا الحكم في جملة في صالح الشيخ عبده ، وهو في الواقع ليس إلا جزءاً من كل ، كان ينبغي لهورتن أن يحيط به ، فقد أشار أيضاً إلى اعتبارات أخرى ، من شأنها أن تجعل الحكم على ما أداه الشيخ عبده أقرب إلى صالحه .

يقول هورتن « إن قيمته الحقيقية ليست في ميدان العلم ، ولكنها في إحيائه للعاطفة الدينية (ج ١٣ ص ٨٥) . ونجد عنصراً هاماً آخر من عناصر قيمته ، في اعترافه بعجز الفلسفة المدرسية ، وقصور غايتها ، وفي أنه رأى أن الفرصة قد حانت لوضع أصول فلسفة حديثة ، ، (نفس المصدر ص ٨٦ - ٨٧) .

وبينا نجده قد أدى أقل مما كان يرجى منه لاعادة بناء التفكير في الاسلام الحديث فان هورتن يقول : « إلا أنه من الغبن العظيم أن توقع من شرقي نتائج كاملة في ميادين ما زال الغرب نفسه بعيداً عن الوصول إلى تلك النتائج فيها ، وكان محمد عبده مضطراً لأن يبالغ البيئة التي عاش فيها وتأثر بها ، فان تأخرها الشديد يظهر عمله في ضوء أشد توبحاً ويجعلنا نفكر عن كثير من هوانه ، (ج ١٤ ص ١٢٨) .

سم ينصفه هورتن عند ما يقول « إنه بعد أن عرف المنهج الحديث في التفكير ، ذلك المنهج الذى يقابل المنهج المدرسى فى القرون الوسطى ، يبدو لنا أن هدم محمد عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأ كبيراً . (نفس المصدر ص ٨٣) . ومع هذا تبقى تلك الحقيقة ، وهى أنه لم يصل إلا إلى دور أولى فى محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث ، والثقافة الحديثة . (نفس المصدر ص ٨٢) وإن المصنفات المتينة الكافية فى المنطق والفلسفة ، وفى التوحيد أيضاً . لن تكتب إلا بعد أن يهضم الاسلام هضماً تاماً ، الثقافة الحديثة التى ما زال مبتدئاً فى العناية بها » (نفس المصدر ص ٧٨) .

لقد عرضنا رأى هورتن فى شيء من الاسباب ، لأنه رأى عالم مشهور . اشتغل بتطور التفكير الدينى ، والفلسفى فى الاسلام ، ووصل إلى هذا الحكم . بعد طول البحث وإمعان النظر . وفوق ذلك فإن هذا الرأى يهيب لنا وجهة من وجهات النظر الممكنة للحكم على مؤلفات الشيخ عبده ، فهو يحاول الكلام على قيمته باعتباره عالماً ومفكراً ، أتاحت له الفرصة فى ظرف دقيق من ظروف تطور الاسلام ليزن تفكير المسلمين فى القرون السابقة بميزان المعرفة العلمية الحديثة ولينقده ويمحصه فيبقى منه ما يبقى ويعدل فيه ويهضم ثمرات الغرب الجديدة ، ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة ، وينظم ذلك كله فى نسق من التفكير العقلى المرتب يجمع أحسن ما فى القديم والحديث ، ويدل بعمله هذا على أنه ذو عقل جبار .

وإن مجال القول يتسع كثيراً لمن يريد بيان صلاحية مثل هذا التطور فى التفكير الاسلامى . على أننا نستطيع أن نقول . إنه لا بد من فعل شيء من هذا القبيل . إما بواسطة رجل واحد . أو رجال متعاقبين ، لكنى يبقى الاسلام منهجاً فى الفكر . والفلسفة . قادراً على احتمال ما تلبوه به اختبارات المعرفة الحديثة .

والذين قدرُوا مدى ما أداه الشيخ عبده إلى الاسلام . يرجعون الرأى القائل بأنه أخفق فى بلوغ غايته . ولم يوفق إلا توفيقاً يسيراً .

الصلة بين تفكير محمد عبده وبين أعماله :

ومع هذا فانا إذا نظرنا إلى حياة محمد عبده فى جملتها وجدنا أن الصورة التى رسمناها له تبدو نوعاً من النظر المجرد ، لا شئياً وأتأنا نشك بوجه خاص فيما إذا كنا عنيينا عناية كافية بما بين تفكير محمد عبده باعتباره رجلاً مصلحاً ، وبين أعماله من علاقات جوهرية .

وربما كان من سوء حظ التطور في التفكير الاسلامي ، أن محمد عبده لم يكن عالماً أو مفكراً ، يعيش في عزلة عن المجتمع .

في الحق ، إنه استهل حياته بالتصوف الممزوج بالفلسفة والتوحيد ، واشتغل كذلك بالمسائل التي طالما شغلت بال الحكماء وإن كان أكثرهم عناية وعلمًا بمسائل العلم الحديث . ولو أنه واصل هذه الحياة دون أن يزعجه شيء ، لاستطاع أن ينشئ مدرسة فلسفية جديدة ربما نجحت في التوسط بين تفكير القرون الغابرة ، وبين التفكير الحديث . ولكن الحياة العامة جذبت ، فألقى بنفسه في أحضانها ، واشتغل بكثير من الأعمال ، فقل فراغه للدرس والتحصيل .

ويبدو من سيرة حياته ، أن مؤلفاته وتعاليمه سارت جنباً إلى جنب مع جهوده العامة وأثر كل منهما في الآخر ، أو على وجه أصح ، تأثر كل منهما بالآخر الذي جعله نصب عينيه ، وهو إصلاح الاسلام وإمداده بالقوة والحياة ، وإعادة الشعوب الاسلامية إلى ما كانت عليه من عزة ومجد .

وربما كان من المناسب أن نشير مرة أخرى إلى الموقف الفعلي الذي واجهه محمد عبده . فلم تكن مشكلة الإصلاح كما تمثلت له أمراً هيناً البتة ، وذلك لأن المسلمين كانوا في تأخر شديد . فن الناحية السياسية . كان أكثرهم تحت سلطان دول تخالفهم في الدين ، ومن نجا منهم من الخضوع للحكم الأجنبي المباشر ، لم يكن بنجوة من النفوذ الأجنبي . فلم يكن بد إذن من بث روح هذه الأمم المتأخرة . وإحلال التآلف بينها ، ونظمتها في وحدة واحدة حتى تشعربما يجمعها من الآخرة في الدين والاشتراك فيما خلفه من تراث .

ومن ناحية أخرى كانت حياة المسلمين الاجتماعية ، والخلقية ، والفكرية ، في حال تثير الأسى ، وتبث في النفس الألم . كان فيهم كثير من العيوب والعلل ، وقد أصبحوا عبيداً للكثير من العادات المشينة التي لا تمت إلى الاسلام بصلة ما ، وإنما هي وليدة الجهل بالاسلام الصحيح ، وعجز المسلمين عن اتباع ما عرفوه من أحكامه .

وكان الشيخ عبده يرى أن علاج هذه العلل الكثيرة ، هو الرجوع إلى الاسلام الصحيح . (١)

ولكن ما هو الاسلام الصحيح الذى ينبغى أن تدعى إليه الشعوب الاسلامية من جديد ؟

لقد أدرك الشيخ عبده أن المسلمين انقسموا شيعاً ، تزعم كل شعبة منها أنها وحدها على الحق . وأحسن فوق هذا ، بأن الاسلام ، كما فهمه الفقهاء ، قد أصبح من الشعب والاتساع بحيث يصعب على أى انسان ، وبخاصة إذا لم يكن له حظ من التعليم ، أن يعرف تماماً ما هو الاسلام .

وإذ كان الأمر كذلك ، فقد أصبح الرجاء الوحيد في إحياء الاسلام مفقوداً باستعادة أصول هذا الدين ، أى أصول العقائد التى بغيرها لا يكون المسلم مسلماً ، وهذا هو الاسلام الصحيح الذى يعترف به الجميع وتتفق كتبهم عليه .

هولاً بد فوق هذا ، من إذكاء بقطة فكرية بنشر التعليم بين العامة ، وبالاشتغال بالدراسة العلمية الحديثة لتستطيع الأمم الاسلامية مباراة غيرها من الأمم . وليس في روح المدنية الحديثة ، أو في ثمرات العلم الحديث ، ما يناقض الاسلام الصحيح ، إذا أحسن فهمه ، وأحسن بيانه . وإن ضرورة تصوير الاسلام على صورة تتجانس مع العلم الحديث : تستلزم أيضاً استعادة ما في الاسلام من أصول جوهرية وليس ما كان منه قاصراً بطبيعته على زمن ما أو مكان ما .

وكانت الحاجة ماسة على وجه خاص لاعادة النظر في نظام الشريعة ، وهى جزء مهم من الاسلام : حتى يثبت عملياً أنها أداة صالحة للحكم في الظروف الجديدة .

وعلى هذا ، لم يكن الأمر مجرد تخفيف أو تسكين للفساد التى كانت فاشية بادخال إصلاحات ظاهرية كما يفعل بعض المصلحين ، ولم يكن أيضاً مجرد صوغ للفلسفة والتوحيد في صورة جديدة ، على نحو ما فعلت المذاهب ، إنما كان الأمر أعظم من هذا خطراً ، وأكثر صعوبة ، فهو من ناحية إصلاح الدين ورجوع به إلى بساطته الأولى وتأثيره الفعال ، وهو من ناحية أخرى ، حل جماهير الناس على قبول الدين الخالص ، واتباع أحكامه في حماس وإخلاص .

كان الأمر إذن : إحياء الاسلام في قوة جديدة ، حتى يمكن بذلك أن ينجز المسلمون من حالتهم السيئة وأن يعود إليهم بجدهم الغابر .

ولكن بأي الوسائل يمكن تحقيق هذا الإصلاح؟ أما جمال الدين فكان يدعو إلى الأخذ بالثورات السياسية، وكان غيره يرى أن الأمل الوحيد في تحقيق الإصلاح إنما هو في اصطناع العلم الغربي والعادات الغربية: أما محمد عبده فكان يرى أن الوسيلة الوحيدة التي يرجى نجاحها هي إحياء العاطفة الدينية في كل قطر إسلامي.

وعند ما يذكر الشيخ عبده جهود المستنيرين في إيران والهند، وبلاد العرب، ومصر، في منتصف القرن الماضي، في كلامه على أسباب علل المسلمين وطرق علاجها نجده يقرر أن مقصد الجميع واحد، « وأنه ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شؤنه » ثم يوضح هذا بقوله:

«ويمكن أن يقال إن الغرض الذي يرمى إليه جميعهم، إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية. وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة. فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين، فهذا مقصده، أو منادياً يبحث على الترتية الدينية، فهذا غرضه، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد، فذلك غايته. وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العاربية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. وإذا كان الدين كافلاً بهتذيب الأخلاق وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما يبناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟ (١)

تفسيره للقرآن:

ويبدو هذا النحو من تصوره لمهمته، وللوسائل التي يحققها بها واضحاً في كل ما كتبه. علي أننا نستطيع أن نستنتج من هذا الحكم رسالته الفلسفية الأولى، وهي رسالة الواردات. وفي الحق كان من المنتظر أن تبدو مقاصده العلمية في ما كتبه من آن لآخر في صحف مصر وسوزيا، وفي الوقائع المصرية، وجريدة العروة الوثقى وفي مناظراته، وكذلك في تفسيره للقرآن، فانه لم يخل من أثرها.

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٧ رد الثاني على المسبو هانوتو - انظر أيضاً الاسلام والرد على منتقديه القاهرة ١٣٤٣ - ١٩٢٥ ص ٧٦.

يقول جولدزير: « إن تفسيره يمثل جوهر التعاليم الدينية التي كان يدعو إليها هو وجمال الدين » (١) ولعلنا لا نخلو من الحق إذا قلنا ، إن هذا التفسير له صبغة عملية روحانية .

ويقول محمد رشيد رضا الذي نشر دروس محمد عبده في الشكل الذي ظهرت به في التفسير ، « إنه على طريقة روحانية عمرانية ، يستدل بها على أن القرآن الحكيم ، هو في كل عصر منبع السعادات الدينية والدينية . » (٢)

وفي مقدمة الطبعة المنقحة للجزء الأول من التفسير يقول : « أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن موضوع تنزيله ، وفائدة ترتيله ، وما فيه من علم ونور ، وهدى ورحمة ، وموعظة وعبرة (٣) أما محمد عبده ، فعلى تقيض هذا ، وجه عنايته في دروسه إلى بيان ما في القرآن من هداية على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه ، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير ، والهداية والإصلاح ثم العناية بمقتضى حال هذا العصر في سهولة التعبير ، ومراعاة أفهام صنف القارئين . » (٤)

موقفه من علم التوحيد :

إذا أردنا أن نقف على تفاصيل مذهبه في الفلسفة والتوحيد، إن كان له فيهما مذهب ما، وجب علينا أن نبحث عن ذلك في رسالة التوحيد، ويحق لنا أن ندهش لقصرها وإيجازها إذا كان قد أراد بها أن تكون بياناً لتفاصيل مذهبه .

على أن الشيخ عبده يبين في مقدمتها السبب الذي دعاه إلى كتابتها ، والغاية التي كتبها من أجلها ، فيقول :

« لما دعيت لتدريس بعض العلوم في المدرسة السلطانية ببيروت ، ومنها علم التوحيد ، رأيت أن المختصرات في هذا الفن قد لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة : والمطولات تملو عن أفهامهم . والمتوسطات ألقت لزمان غير زمانهم ، فرأيت من الأليق أن أملئ عليهم ما هو أوسع بحالهم ، فكانت أُمالي مختلفة ، تتغير بتغير طبقاتهم : أقربها إلى كفاية الطالب ما أملئ على الفرقة الأولى ، لا يصعب تناوله ، وإن لم يعهد تناوله

(١) جولدزير ص ٣٢٥ .

(٢) المنار ج ٦ ص ١٩٨ و ج ٨ ص ٨٩٩ وقد أشار إلى هذا جولدزير ص ٣٤٤ .

(٣) المنار ج ٢٣ (١٩٢٧) ص ٦٤٧ .

(٤) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٠ ، انظر التفاصيل الوافية في الفصل الثامن من هذا الكتاب .

تمهيد مقدمات ، وسير منها إلى المطالب . من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف ، رامية إلى الخلاف من مكان بعيد ... حتى قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد .

ولكن الشيخ عبده لم يحتفظ بنسخة من دروسه هذه ، ومضت عليه بعد ذلك أعوام وهو يشتغل بغير التعليم ، فلما سنحت له الفرصة لتدريس علم التوحيد في الأزهر طلب من أخيه حموده بك عبده وكان من تلامذة الفرقة الأولى في بيروت عند ما ألفت هذه الدروس فيها ، أن يحصل له على نسخة مما أملاه في دروس التوحيد . ولما راجعه وجد أنه على مقربة مما يجب ، « قد يحتاج إليه القاصر ، وربما لا يستغنى عنه المكابر ، على اختصار فيه مقصود ، ووقوف عند حد من القول محدود ، قد سلك في العقائد مسلك السلف ، ولم يعب في سيره آراء الخلف ، وبعد عن الخلاف بين المذاهب » .

فجعل هذه المذكرات أساساً لدروسه ، وعدل فيها ، فبسط بعض العبارات ، وحذف البعض الآخر ، « مما يتناسب مع مختصر مثله » ثم قال : « إنه يرجو ألا يكون في قصره ما يحمل على إغفال أمره ، أو بغض من قدره . (١) »

وقد بين الفرض من تأليف هذا الكتاب أكثر من مرة . ففي كلامه على حاجة البشر إلى الرسالة (ص ٩٧) يقول « ولنا بصدد الاتيان بما قال الأولون ، ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون ، ولكننا نلزم ما التزمناه في هذه الوريقات من بيان المعتقد والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف ، أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفي ، أو إلماعاً لما لا يستغنى عنه القول الجلي . »

وعند كلامه على الاسلام (ص ١٦٨) يقول : « وإني بحمله في هذا الباب ، مقتدياً بالكتاب المجيد في التفويض لذوى البصائر أن يفصلوه » .

وختم كلامه في « أفعال العباد » عند تناوله مسألة الاختيار بقوله : « لكن ينبغي من الاطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الايمان ، وتقاصر عقول العامة عن إدراك الأمر في ذاته ، مهما بالغ المعبر في الايضاح عنه ، والاثاث قلوب الجمهور من الخاصة بمرض التقليد » .

وقد وصف محمد رشيد رضا هذه الرسالة أحسن وصف عند ما قال : لقد مضت القرون ولم يكن هناك كتاب يصلح للدعوة إلى الاسلام على الوجه الذي

يشترطه علماء الكلام ، حتى صنف محمد عبده رسالة التوحيد . (١)

ثم لاحظ بعد هذا ، « أنه لولا اسم هذه الرسالة ، وما في أولها من الاصطلاحات الكلامية الوجيزة ، لكان انتشارها أضداد ما هو الآن ، ولعم الاتفاقيات بها كل مكان ، ولكن البعيد إذا سمع باسم رسالة التوحيد ، يتوهم أنها عقيدة كالتنوسية ... أو أنها في علم الكلام الذى لا يتناول إلا العلماء الأعلام » ثم يقول : « إن محمد عبده كان عازماً على بسط الكلام فى هذه المقدمات ، وتبجّل الكلام فيها كاللحام فى النبوة وغيرها من الأبواب ، موجهاً إلى العقل والوجدان ، لا مجرد تقرير وجيز للبرهان . » (٢)

ونستطيع أن نقرر أن الشيخ عبده ، عند ما جعل ما كتبه فى التفسير متأثراً بالغايات العملية ، ووضعه فى عبارة يسهل فهمها على الطبقات التى أراد التأثير فيها ، لم يكن مساقاً إلى هذا المخطئة مرسومة لحسب ، بل كان مدفوعاً إليه أيضاً بغريزته وطبعه .

وهو يقول إنه طالما حسد جمال الدين على قدرته على الكلام فى الحكمة أمام أى إنسان ، سواء أكان من مريديها ، أم من غير مريديها .

أما هو فكان على تقيض هذا ، تؤثر فيه حالة المجالس والوقت ، ولا تتوجه نفسه للكلام إلا إذا رأى له محلاً . وهذا الوصف يصدق أيضاً على كتابته فانه ربما أراد أن يكتب فى موضوع ، وعند ما يوجه قواه لجمع ما يحسن كتابته ، تتوارد على فكره معانى كثيرة ، ووجوه للكلام جمة .

يقول : « ثم يأتيني خاطر ، لمن ألقى هذا الكلام ؟ ومن ينتفع به ؟ فأتوقف عن الكتابة ، وأرى تلك المعانى التى اجتمعت عندى قد امتصت بعضها بعضاً ، حتى تلاشت ولا أكتب شيئاً . » (٣)

وكان الشيخ عبده يمتاز فى تدريسه بأحدى الصفات التى جعلته معلماً حصيف الرأى ، وهى التى عبر عنها بقوله : « فعلى الأستاذ أن يكون يده ميزان يزن به ذهن الطالب ودرجة استعدادة لقبول ما يقول . » (٤)

ويبدو مما سبق ، أن رغبته فى أن يصور للمسلمين أصول دينهم كما فهمه هو ، فى أبسط العبارات ، كان له أثره فى الصورة التى عبر بها عن آرائه فى الدين والكلام .

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٩٠ — نشرت أيضاً فى المنار ج ٢٩ ص ٥٣ .

(٤) تفسير سورة العصر وخطاب عام — الطبعة الثانية القاهرة ١٣٣٠ — ١٩١١ ص ٦٨ .

وليس من الضروري أن تستخلص من هذا ، أنه رفض بالجملة الأوضاع المختلفة التي مر بها الاسلام. خلال عصور تطوره لأنها غير صحيحة ، أو لأنها قليلة الغناء إلا ما سلم به منها صراحة ، وذلك لأنه يقرر ، كما لاحظنا من قبل ، أنه يحمل القول في العقائد التي يعتبرها أصولاً لا غنى عنها ويفوض لذوى البصيرة في الدين تفصيل القول فيها ، يرى أن القارى. إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذى يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام فلا حاجة إلى إرهاقه بتعاليم المتكلمين لكي يعرف منها ما هو الاسلام الصحيح.

ويبدو من تعاليم الشيخ عبده أنه يحيط بأراء أهل السنة ، وأن معرفته بالمصنفات في هذا المذهب لا تقتصر على ما كتبه كبار علمائه ، بل تشمل أيضاً ما كتبه صغارهم الذين يعتمد على ما كتبوه ويرجع إليه في أمثاله. (١)

وفي الجملة ، إذا ذكرنا أن علم الكلام الاسلامى يشمل كثيراً من الآراء جاز لنا أن نقول إن رأيه في الكلام لا يختلف في جوهره اختلافاً كبيراً عن رأى المسلم به .

يقول برنار ميشيل : إنه ظل دائماً داخل نطاق الاسلام بل وفي حدود رأى أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت أكثر تقيداً بالنصوص وسلكت في فهمها مسلكاً وسطاً بين مختلف النزعات المتطرفة. (٢)

وإذا بدا في آراء الشيخ عبده شيء من الاختلاف عن رأى أهل السنة . فهو خلاف في اللفظ يريد به أن يزيد آراءهم بياناً وتوكيداً .

ففي بعض آرائه نجد سنياً متطرفاً مثل رأيه في الوحي وفيما للنبى من فضل وكرامة. (٣) ونجد في بعض المسائل الأخرى ، مثل كلامه في النبوة والمعجزات ، يتمسك برأى أهل السنة ولكنه يحاول إبراز هذا الرأى في قالب منطقي جديد. (٤)

ثم نراه يبيع لنفسه حرية أعظم في فهم بعض المسائل وفي تأويلها مثل موضوع كرامات الأولياء ، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى ، وكذلك في بعض المسائل التي لا

(١) مثل الأسفراينى (المتوفى عام ١٠٧٨ م . انظر بروكلمان ج ١ ص ٣٨٧ و ٣٨٨) ويقول هورتن ان محمد عبده حاكاه بشكل غريب في تفسير القاعة — هورتن ج ١٤ ص ٨٦ .

(٢) مقدمة الرسالة ص ٧٤ .

(٣) جولدزير ص ٣٤٦ — ٣٤٨ وهورتن ج ١٤ ص ١١٧ — انظر أيضاً الفصل الثامن فيما يلى .

(٤) مقدمة الرسالة ص ٧١ و ٧٨ .

تعتمد على سند قاطع صحيح^(١)، ولكننا نجده بخالف رأى الشائع مخالفة بينة في موقفه من الفقه الإسلامي^(٢).

وبما يوضح نزعة الدينية العامة بعض التوضيح إلى جانب ما بسطناه من آرائه ، ما كان يحس به من الألم لما فشا بين المسلمين من الجهل باللغة العربية ، ذلك الجهل الذى صدم عن فهم ما نجاء في كتب دينهم . ولهذا جعل الشيخ عبده من أغراضه الأولى إحياء اللغة العربية باعتبارها وسيلة لاصلاح الدين^(٣)، وكان يقول إن المؤمن لى يعرف عقائد الايمان ، يجب أن يكون قادراً على فهم العقائد السنوسية وأن يذكر على الأقل عشرين صفة من صفات الله^(٤).

ولكنه كان يمارض في أن تكون كتب الكلام هى المصدر الوحيد لمعرفة الدين . ولا يرضى بأن تكون أيضاً أهم المراجع لفهمه . وفي تفسيره للسورة ٢ آية ٢١٠ يوجه الخطاب إلى علماء الدين فيقول : « ويا أيها العلماء بالرسوم والعاكفون على قراءة كتب العلوم ، لبس بأمانيتكم ولا بأمانى الكاتين ، فقد وضع كتاب الله الميزان للصادقين والمنافقين ، فليكن أن تذكروا وتذكروا به إخوانكم المسلمين ، ولا يصدنكم عن آيات الله والاهتمام بكتاب الله أنكم فضلتكم الناس بقراءة مطولات الكتب العربية ، وصرف السنين الطوال في فهم الأحكام الفقيهية ، والاكتفاء من علم الايمان بمثل السنوسية والنفسية ، فإن ينبوع الايمان كتاب الله تعالى ، فأحصوا ما فيه من الشعب والآيات على الايمان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان »^(٥).

والسبب في إجماله للكلام في علم التوحيد هو أنه كان يعتقد أن الجدل الطويل لا فائدة فيه ، وأنه أفضى إلى الفرقة في الاسلام . هذا إلى أنه كان يرد من صميم قلبه إحلال الوحدة في الدين محل الخلاف ، وكثيراً ما يعبر في رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذى لا جدوى فيه ولا غناء .

(١) كرامات الأولياء . — مقدمة الرسالة من ٧٨ ، أما الموضوعان الآخران فتجدهما في النسخة

العربية من رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة من ٢٢٤ وفي الترجمة الفرنسية من ١٣٧ ، ١٣٨ —

انظر أيضاً الفصل الثامن من كتابنا هذا .

(٢) انظر الفصل الثامن فيما يلى .

(٣) انظر من ٨٠ .

(٤) هورتن ج ١٤ من ١٢٠ .

(٥) المنار ج ٨ من ٨٩ و ٩٠ .

ففي الفصل الذي كتبه عن أفعال العباد ، يبين في إيجاز أن الانسان يشعر بكسبه لأفعاله ، ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته وأنها تحيط بجميع أعماله ، ثم يختم الكلام بقوله :

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه : وقد خاض فيه النالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين : ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا . » (١)

وعلى هذا النحو يعرض لأولئك الذين حى بينهم وطيس الجدل في موضوع « وجوب رعاية الله في أفعاله لمصلحة العبد » ، فيصفهم بأنهم « أخوة تفرقت بهم الطرق في السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا في غسق الليل صاح كل فريق منهم بالآخر صيحة المستنبر ، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعة على ما يده ، فاشتجر بينهم القتال ولا زالوا يتجادلون حتى تساقط خيلهم دون المطلب ، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه ، رجع الرشد إلى من بقي منهم وهم الناجون ، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولواقهم الغاية إخواناً . بنور الحق مهتدين . » (٢)

هذا ونجد أيضاً أن ما اشتهر به الشيخ محمد عبده من الروية والتحفظ الذين يلبغان أحياناً مبلغ التوقف والشك كان من أهم العوامل التي أثرت في مناقشاته الكلامية ووضعها في صورة معينة . فبينما يجعل للعقل المكان الأول في الدين ، كما سنرى فيما بعد ، نجد أنه يرى أن جانب الحكمة يقتضى التسليم بما للعقل البشري من حدود لا يستطيع تجاوزها . وهي حدود ضيقة جداً في بعض المسائل .

وتبدو نزعة هذه على نحو خاص في كلامه على صفات الله (٣) ، فانه يستهل الكلام بذكر حديث إن لم يصح فكتاب الله بحملته وتفصيله يؤيد معناه وهو قوله (صلى الله عليه وسلم) « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » ثم يدل على صدق هذا

(١) رساله التوحيد ، الطبعة الخامسة ص ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص ٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٨ ، ٥٩ — الترجمة الفرنسية ج ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) نفس المصدر — انظر كلام في الصفات اجالا ص ٥٢ وما بعدها — الترجمة الفرنسية

ص ٣٤ وما بعدها .

الحديث وعلى استحالة معرفة ذات الله معتمداً على النظرية الفلسفية المعروفة بنظرية الجزء الذى يتجزأ فيقول :

« إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى حساً كان أو وجداناً أو تعقلاً ، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها ، والاحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها . وأما الوصول إلى كنه حقيقة ما ، فما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه وذلك ينتهى إلى البسيط الصرف وهو لاسيل إلى اكتناؤه بالضرورة . وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره .

« خذ أظهر الأشياء وأجلها كالضوء : قرر الناظرون فيه له أحكاماً كثيرة فصلوها فى علم خاص به ، ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عيان ، وعلى هذا القياس ، ثم أن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شئ من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص ، ولذة عقله ، إن كان سليماً ، إنما هي تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب . فالاشتغال بالاكتناه إضاءة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سيقى إليه . » (١)

ومن جهة أخرى فإن الإنسان يجد أن علمه محدود بأقرب الأشياء إليه وهى نفسه فانه ، إذا أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ، هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه . يجد أن كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شئ منها يمكن الاتفاق عليه ، وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حتى له شعور وإرادة . وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التى وصل إليها يديهته ، أما كنه شئ من ذلك بل وكيفية اتصافه ببعض صفاته فهو مجهول عنده ، ولا يجد سبيلاً للعلم به . » (٢)

ثم يقول :

« إن هذا هو حال العقل الإنسانى مع ما يساويه فى الوجود أو ينحط عنه ، بل

(١) رسالة التوحيد ص ٥٢ — ٥٤ . الترجمة الفرنسية ص ٣ — ٣٥ انظر أيضاً مقدمة

الرسالة ص ٥٩ .

(٢) رسالته التوحيد ص ٥٤ — الترجمة الفرنسية ص ٣٥ .

وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلى الأبدى؟ (١)

وقد ختم الشيخ عبده كلامه في هذا الموضوع بعبارة تذكرنا بالحديث الذى أشار إليه في أول الفصل فبعد أن تكلم على المنافع التى تعود على الإنسان من النظر فى خلق الله يقول «أما الفكر فى ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو يمتنع على العقل البشرى لما علت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب فى ذاته، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعى إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يودى إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره...» (٢)

ثم يواصل القول فى الصفات فيقول:

«ويكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها، أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكالية، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث عنه...»

«أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التى تختلف عليها النظائر، وتفرقت فيها المذاهب، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شئ منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتغريب بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة، ولئن انحصر فيها، فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقى وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به مرسله من تقدمنا...» (٣)

ويظهر الشيخ محمد عبده فى كلامه على القدر شيئاً من التحفظ أيضاً، وقد أشرنا من

(١) رسالة التوحيد ص ٣٥ — الترجمة الفرنسية ص ٣٠.

(٢) نفس المصدر ص ٥٥، ٥٦ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦.

(٣) نفس المصدر ص ٥٦، ٥٧ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦، ٣٧.

قبل إلى رأيه الذي يذهب إلى أن هذا الموضوع كان محل جدل طويل قليل الغناء ، ويظهر أنه كان يعتقد أن الاتجاه الديني الصحيح في هذه المسألة يحذر من الخوض فيها ؛ لهذا نجده يقول في تفسير سورة العصر (ع ٤٣)

« نزوع النفوس إلى الخوض في هذه المسألة ضرب من ضعف البصر أو فقده . »

وبعد أن بين ما يجب اتباعه يقول :

« إني لا أحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا ، وإلا لم أكن من الصابرين ولخصت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه » (١)

موقفه من الفلسفة :

إن الخصائص التي ميزت آراء الشيخ محمد عبده في الدين تبدو واضحة جلية في موقفه من الفلسفة ؛ فقد تأثر في موقفه منها تأثراً قوياً بغاياته العملية . ولاحظ هورتن أن مقاصده العملية كانت السبب الأكبر في أنه لم يشتغل بالمنطق أو بأى فرع آخر من فروع الفلسفة اشتغالا عالياً منظمًا . (٢)

في الحق ، أنه لم يترك لنا أثراً ذا قيمة يمكن أن نعدده فلسفياً خالصاً في طريقة بحثه وفي ما اشتمل عليه . أما رسالة الواردات التي كتبها في أول عهده فقد كانت تبشر بالشئ الكثير .

يقول محمد رشيد رضا : « إنه يحزر فيها الواردات الالهية في حقائق علم الكلام الأعلى ، ويسير في المزج بين عرفان الصوفية وبرهان الفلاسفة . » (٣)

وفيما عدا هذه الرسالة الموجزة نجد أن الشيخ عبده لم يسلك طريقة الفلاسفة إلا في الصفحات الأولى من رسالة التوحيد .

وعلى أية حال يجب علينا أن نذكر هنا أنه حاول بعث الاهتمام بالمنطق ، فعلق على أحد المصنفات الصعبة القيمة في هذا العلم .

ويجب أن نشير أيضاً إلى أن له محاضرات في ابن خلدون ، ورسالة في وحدة الوجود لم تنشر بعد (٤) . هذا وآثاره جميعاً تتم على معرفة بالفلسفة لا شك فيها . وربما كنا

(١) النار ج ٦ ص ٥٩٨ و ٥٩٠ .

(٢) هورتن ج ١٤ ص ٧٨ .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٥ .

(٤) انظر ثبت المصادر .

مبالغين إذا قلنا إنه لم يهتم بالفلسفة اهتماماً ظاهراً ، على أننا لا نجاوز الحق عند ما نقرر ، أنه لم يشتغل بدراستها على طريقة علمية منظمة .

وربما كان السبب في أن اشتغاله بالفلسفة لم يخل من انحياز النقص والتحيز ، هو كراهيته لها كراهية تقوم على دوافع من الدين . ويبدو لنا أن هورتن ذهب إلى هذا الرأي عند ما قرر أن الاشتغال بالفلسفة كان يقارب في رأيه الخروج على الدين . (١) ويبرر هذا الحكم إلى حد كبير ما أوردناه من أقوال الشيخ عبده التي سخر فيها بمذاهب الفلاسفة وأخطائها ، مثل قوله : « وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مفتح . »

وربما كانت المناسبة المعينة التي ذكر فيها هذه العبارة وهي كلامه عن صفات الله هي التي جعلته يقرر هذا الرأي . فهو يذهب إلى أن صفات الله فوق متناول العقل البشري ، فلا يستطيع الفلاسفة أنفسهم أن يعرفوا كنهها ، ومع أنه يعترض على أخطائهم في هذا الموضوع نجده في الوقت نفسه ، يعمد إلى نظرية فلسفية ليستمد منها الدليل على استحالة الوصول إلى معرفة الكنه ، وليظهر أن طرائق الفلسفة تهدم ، إذا قصد منها الوصول إلى معرفة ذات الله (٢)

على أنه إذا كان يرى حقاً أن الاشتغال بالفلسفة يقارب الخروج على الدين ، فن العير أن نعلل حماسه لها في أول عهده ، وبخاصة أيام اتصاله بجمال الدين ، أو أن نفهم كيف أنه أنشأ رسالة ذات لون فلسفي .

ولقد ارتاب المحافظون فيه وفي جمال الدين ، وناصبوهما العداء ، وكان بعض السبب في ذلك ، رغبتهما في إحياء الفلسفة ، أو جزء منها على الأقل . وكان ذلك أيضاً هو السبب في أن اعتبره مریدوه والمعجبون به ، نصيراً للفلسفة في ذلك العهد . (٣)

ونجده كذلك ، في إحدى مقالاته الأولى التي نشرها في الأهرام عن « العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية » يدافع عن دراسة المنطق والفلسفة التي تبهيم لها المحافظون فيقول :

(١) هورتن ج ج ١٣ ص ٨٥ .

(٢) ترجمة رسالة التوحيد ص ٣٧ ومقدمتها ص ٥٩ .

(٣) انظر ص ٩ ، ٩٨ . إن الرواية التي تبالغ فنقول إنه « قطب دائرة الفلسفة » هي مثل

لكثير مما كان يوصف به . انظر تاريخ ج ٣ ص ٧١ ، وهورتن ج ١٣ ص ٨٥ هامش ١ .

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتتوهم البراهين ، وتمييز الأفكار غثها من السمين ، وتبين أن كيف تتركب المقدمات لاتتاج المطلوب بعد البيان ، وأى مقدمة يصح أن تؤخذ فى البيان ، وأيا يجب أن يقذف ويطرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سلماً لجميع العلوم ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم . والعلوم الكلامية إنما هى أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية ، حتى يحق لممارس تلك العلوم أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين .

« ويا عجبا إذا لم نصرف الفكر فى تقويم البراهين وتسديدها ، وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها فى أى شئ . نصرفه ؟ فانه إن ضل عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشئ . سوى الدليل نعرفه ؟ » (١)

ولقد كتب الشيخ عبده فى مقدمته لرسالة التوحيد وصفاً تاريخياً موجزاً لتطور العقائد فى الإسلام يمتاز من بين ما كتبه علماء الإسلام بقربه إلى المنهج النقدي الحديث . وكلامه عن تطور الفلسفة فى هذه المقدمة يكشف عن رأيه فيها ويصور أيضاً نزعة العامة فى التفكير .

وسنورد هنا رأيه فى هذا الموضوع لأهميته . يقول الشيخ عبده :

« أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تدفع إليه رغبة العقل ، من كشف مجهول أو استكناه معقول ، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحجايته ، ويدع لهم من إطلاق الارادة ما يتمتعون به فى تحصيل لذة عقولهم ، وإفادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشرى بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة فى ضمائر الكون ؛ بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا فى قوله : (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) إذ لم يستثن من ذلك ظاهراً ولا خفياً ، وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب فى سبيلهم إلى ما هدوا إليه ، بعد ما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكانة بحيث ينتهى إليه أمر السعادة ، والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع ، وبعد ما صح من قوله عليه السلام : « أتم أعلم بشئون دنياكم » وبعد ما سن لنا فى غزوة بدر من سنة الأخذ بما صدق من التجارب وصح من الآراء .

لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم ، الأول الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة

اليونان خصوصا عن أرسطو وأفلاطون ، ووجدان اللذة في تقليدهما لبادى. الأمر ،
والثاني روح الوقت وهو أشأم الامرين : زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين
أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددها ، مع ما انطبعت عليه نفوس
الكافة فال حماة العقائد عليهم ، وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في
كتب الفلاسفة مما يتعلق بالآلهيات ، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر
والاعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام ، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس
شيئا من مبادئ الدين ، واشتدوا في نقده ، وبالغ المتأخرون منهم في تأثيرهم حتى كاد يصل
بهم السير إلى ما وراء الاعتدال ، فسقطت منزلتهم من النفوس ، ونبتهم العامة : ولم تحفل
بهم الخاصة ، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامي من سعيهم .

هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين كما نراه
في كتب اليعاقبة والعضد وغيرها ، وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا ،
والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر ، فوقف العلم عن التقدم .
ثم جاءت فتن طلاب الملك من الأجيال المختلفة ، وتقلب الجهال على الأمر . وفكوا
بما بقي من أثر العلم النظري التابع من عيون الدين الاسلامي ، فأنحرفت الطريق بسالكها
ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الالفاظ أو تناظر في الأساليب ،
على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور . ثم انتشرت الفوضى
العقلية بين المسلمين تحت حماية الجبهة من ساستهم . فجاء قوم ظنوا في أنفسهم مالم يعترف به
العلم لهم ، فوضعوا مالم يعد للإسلام قبل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف
أنصاراً ، ومن البعد عن ينايع الدين أعواناً ، فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا في
التضليل والتكفير ، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة
بين العلم والدين . وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر
وهذا إسلام . والدين من وراء ما يتوهمون ، والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون .
ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط
وكثرة الخلط ؟ شر عظيم ، وخطب عميم .

هذا يحمل تاريخ هذا العلم يثبتك كيف أسس على قواعد من الكتاب المين : وكيف
عبثت به في نهاية الأمر أيدي المفرقين ، حتى خرجوا به عن قصده وبعُدوا به عن حده .^(١)

ويمكن أن نستخلص من هذا الوصف التاريخي أن محمد عبده كان يرى أن الميدان الصحيح الذي تستطيع الفلسفة أن تؤدي فيه أجل الخدمات هو البحث في ظواهر الطبيعة . أو كما يقول ، كشف الأسرار المخبوءة في أعماق الكون ، . وهو في مقام آخر ينظر إلى الفلسفة نظرة أوسع فيجعلها شاملة للبحث في حقائق الطبيعة الانسانية وفي تاريخ البشر . وقد تتحقق بعض المنافع العملية من درس هذه المسائل كما أوضح ذلك ، وبخاصة في تقدم الصناعات وتشديد أركان النظام الاجتماعي . والسبب في أن هذه المنافع لم تتحقق في الاسلام هو أن فلاسفة المسلمين زجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية وخالطوا فنونهم بالدين .

وقد علق محمد رشيد رضا على هذا بقوله : « إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، ويزجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية ، لتركوا وشأنهم في البحث وإذن لارتقت علومهم وارتقت بها الصناعات واتسع العمران » . ثم يقول إن محمد عبده كان يرى أنه يجب ألا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية . (١)

ولم يكن هذا لأن محمد عبده كان يعتقد أن بين الدين والفلسفة عداوة متبادلة ، فكثيرا ما كان ينتهي به البحث إلى أنهما على وفاق أظن في ترديده في مواطن أخرى .

على أنه كان يرى أنه يجب أن يبقى كل منهما متميزا عن الآخر . ففي ميدان الدين حدود معينة لا يمكن أن يتخطاها العقل أو يتناول للوصول إليها ، وبخاصة فيما يتعلق بذات الله ، ولسنا نجد مثل هذه الحدود في العالم الطبيعي .

هذا إلى أن التعصب الديني والمذهبي ربما خنق روح الاستقلال في البحث كما ظهر ذلك في تاريخ الاسلام .

فإذا كان محمد عبده لم يعمل على السير بالفلسفة في طريق التقدم سيرا عليا مرتبا ، فبعض السبب في هذا هو أنه لم يرد أن يتخطى حدود المهمة التي وقف عليها نفسه وهي إحياء نهضة دينية .

(١) رسالة التوحيد ص ٢١ هامش ٢ .

الفصل السادس

تعاليم محمد عبده

موقفه من العقل والعلم

الدين والعقل

هناك مسألتان ورد لهما ذكر فيما سلف ولكن لا بد لنا من توضيحهما بمض الشئ.
حتى نفهم كيف تصور محمد عبده الاسلام ، وما هى نظراته العامة إلى العالم الحديث .
أما هاتان المسألتان فهما :

أولاً — ما هى الصلات التى تصور وجودها بين العقل والدين أو على وجه أخص
بين العقل ودين الاسلام ؟

ثانياً — ما هى الصلة بين العلم والدين ؟

ولما كان رأيه فى هاتين المسألتين يشمل أيضاً رأيه فى طبيعة الدين وطبيعة العلم ،
يحسن بنا أن نقتبس كثيراً مما كتبه فى هذا الصدد بادئين بموضوع الدين والعقل .
وقد أجمل القول فيما بينهما من صلات فى العبارة التى حاول أن يصور بها الاسلام
فى الصورة التى أراد أن ينشرها بين الناس . وهو الاسلام الخالص من كل ما دخل عليه
فى العصور المتأخرة ومن المسائل الخلافية . وهو يرى أن هذا الدين يجب أن يستبرأ
« من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه
وخطئه . » (١)

وعلى هذا نجد أن الدين فى نظره يكمل العقل ويقومه ، وأن العقل حكم فى شئون
الدين . وهو يقول :

« إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى ،
كما لا يستقل الحيوان فى درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لابد معها

من السمع لادراك المسموعات مثلاً ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهى على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها إلى معرفتها وأنها آتية من قبل الله . (١)

والاسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شئ . ، وقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانة بحيث ينتهى إليه أمر السعادة ، والتمييز بين الحق والباطل ، والنافع . (٢)

ويقرر الاسلام أن الانسان قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل . وهو يستد في دعوته للاعتقاد بوجود الله ووحديته إلى استنهاض العقل البشرى ، وتوجيهه إلى النظر في الكون ، واستعمال القياس الصحيح . والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقب الاسباب والمسببات ، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود ، عالماً حكماً قادراً على كل شئ . وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الالكون . وأطلق للعقل البشرى أن يجرى في سبيله الذى سنه له الفطرة . واستنهضه للنظر في الخلق والتأمل فيما في الكون من آيات تدل على قوة الله وحكمته ، وأن يتدبر فيها ليصل إلى معرفة الله . (٣)

وموقف محمد عبده هذا تجاه العقل أفسح المجال للنظر ، والبحث خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بمحد ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو في التجريد ، ولا دنون التحديد . (٤)

وإذا كان الاعتقاد بوجود الله من دعائم الايمان ، وهو اعتقاد يقوم على العقل فأهمية العقل في الاسلام لا تحتاج إلى دليل . ويؤكد الشيخ عبده هذا الرأى بقوله .
« فالاسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالايمان بالله ووحديته لا يعتمد على شئ سوى الدليل العقلى والفكر الانسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى ، فلا يدهشك بخارق

(١) رسالة التوحيد ١٤٢ — الترجمة من ٨٨ انظر أيضاً مقدمة الترجمة من ٤٨ .

(٢) نفس المصدر من ٢٠ الترجمة من ١٦ .

(٣) الاسلام والنصرانية الطبعة الثالثة سنة ١٣٤١ هـ ١٩٢٢ م من ٤٨ وما بعدها .

(٤) رسالة التوحيد من ٩ ، ٢٠ — الترجمة من ٧ — انظر هورتن ج ١٤ من ٩٠ .

العادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ، وقد اتفق المسلمون إلا قليل من لا يعتد برأيهم فيه على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الايمان بالرسول إلا بعد الايمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ، ولا من الكتب المنزلة فانه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولا .^(١)

وعلى هذا فالعقل في رأى الشيخ عبده ، حكم في صحة النبوات . وهناك أمر آخر لا يقل شأناً عن ذلك هو أنه جعل للعقل مطلق السلطان في فهم الكتاب المنزل . أما الأصل الثانى الذى يقرره فى الاسلام ، فهو تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما . وهو يفسر هذا بقوله :

« اتفق أهل الملة إلا قليلا من لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه . والطريق الثانية ، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل . »^(٢)

ونجده فى رسالة التوحيد يقرر رأى نفسه بطريقة مختلفة بعض الاختلاف ، وذلك عند كلامه على النبوة .

ولعل هذا الاختلاف راجع إلى شعوره بالحاجة إلى عبارة أكثر حيطة فى كلامه على النبوة ، إذ أنها تستند إلى نص الكتاب المنزل فقط ، بينما يستند الشرع إلى نص الكتاب وإلى غيره من المصادر .

وهو يقول : وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي ، أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنهه بعضه ، والنفوذ إلى حقيقته ، ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال ، المؤدى إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضوع واحد ، فى آن واحد : فان هذا مما تنزه النبوات عن أن تأتى به ، فان جاء ما يورم ظاهره ذلك

(١) الاسلام والنصرانية ص ١ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ .

في شيء من الوارد فيها ، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ، وله الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه ، وفي التفويض لله في عليه . (١)

لما قرر محمد عبده هذا الرأي ، وجعل للعقل كل هذا الشأن في الاسلام ، شلك في الواقع سيلا غير السيل التي سلكها المسلمون منذ قرون عديدة ، أى القول بالتقليد ، والأخذ برواية السلف في قبول العقائد ، من غير مناقشة أو اعتراض .

وكان طبعياً أن يأخذ عامة الناس بالتقليد ، لأنهم لا يستطيعون فهم العقائد عن طريق العقل ، وقد سلك العلماء أيضاً نفس السيل في أمور الدين وفي مسائل العلم كما لاحظنا ذلك من قبل .

ولقد قاوم محمد عبده هذه الروح ، وبدأ يناهضها منذ كان يطلب العلم ، ثم ظل يقاومها طوال حياته . يقول :

« لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد » (٢)

« وقد جهر الاسلام بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام ، أعلام الكون ودلائل الحوادث ، وإنما المعلوم منهمون ومرشدون ، وإلى طرق البحث هادون » . (٣)

وفي تفسير الآية ٢٤٣ سورة ٢ وهي قوله تعالى (كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) يقول :

« وأين أهل التقليد من هدى القرآن ؟ . هو يذكر لنا الأحكام بأسلوب يعدنا للعقل ، ويجعلنا من أهل البصيرة ، وينهانا عن التقليد الأعمى ، وهم يأمرتنا بأن نخر على كلامهم وكلام أمثالهم صبا وعميانا ، ومن حاول منا الاهتداء بالكتاب العزيز ، وما بينه من البنية المتبعة ، أقاموا عليه التكبير ، ولعله لا يسلم من التبديع والتكفير . يزعمون أنهم بهذا يحافظون على الدين ، وما أضاع الدين إلا هذا ، فإن بقينا على هذه التقاليد ، لا يبقى على هذا الدين أحد . فأتنا نرى الناس يتسللون لواذاً ، وإذا رجعنا إلى العقل الذي

(١) رسالة التوحيد ص ١٤٣ — الترجمة ص ٨٨ — مقدمة الترجمة ص ٤٨ .

(٢) انظر ص ٢٨ .

(٣) المنار ج ٨ ص ٨٩٢ وج ٢٨ ص ٥٨٨ .

(٤) رسالة التوحيد ص ٧٥ — الترجمة ص ١٠٧ .

هدانا الله تعالى إليه في هذه الآية وأمثالها ، رجي لنا أن نحى ديننا ، فيكون دين العقل وهو مرجع الأمم أجمعين : (١)

فالإسلام أطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده : وورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته ، مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته ، ولا حد للعمل في منطقة حدودها . ولا نهاية للنظر تمتد تحت بنودها . « (٢)

هذا ولم ينبج من قال بالتقليد الأعمى من نقد الشيخ محمد عبده وتهكمه اللاذع ، يقول : « إن قلوب الجمهور من الخاصة قد التأت بمرض التقليد فهم يعتقدون الأمر ثم يطالبون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقا لما يعتقدون . فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا ، نبذوه ولجوا في مقاومته ، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمته ، فأكثرهم يعتقد فيستدل ، وقلما نجد من يستدل فيعتقد . » (٣)

ونجده في تفسيره للقرآن يكثر من نقد التقليد ومن يقولون به ويريدون إليه ، ويستخدم في سبيل ذلك كل آية من آي الكتاب تؤيد حرية الفكر ، ولا يغفل عن انتهاز الفرصة للزراية بمن يقاومون ذلك .

والشواهد على هذا كثيرة ، نكتفى منها على سبيل المثال بإيراد تفسيره للآية ١٦٦ سورة ٢ .

تقول الآية « ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاءاً ونداءاً صم بكم عى فهم لا يعقلون » ، ويعلق عليها فيقول :

« إن الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين . وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فن ربي على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحاً بغير فقه ، فهو غير مؤمن . لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان : بل القصد منه أن يرتقى عقله ونفسه بالعلم والعرفان فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله . ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرتة . ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده ، فلا يأخذه بالتسليم لأجل آباءه

(١) المنار ج ٨ ص ٧٣١ - ٧٣٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٧ - الترجمة ص ١٠٨ - هورتن ج ١٤ ص ١٠٨ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٧٢ - الترجمة ص ٤٦ .

وأجداده، ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله: (صم) لا يسمعون الحق سماع تدبر وفهم، «بكم» لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم، ^(١) (عمى) لا ينظرون في آيات الله وفي أنفسهم فهم لا يعقلون.

إن الأصل الذي أقام عليه دعاة التقليد دعواهم هو احترام السابقين في الاسلام، وهم يزعمون أنهم وحدهم القادرون على تفسير الدين، ولهذا أنكروا على الأجيال اللاحقة حق الاجتهاد، أى البحث المستقل لتكوين رأى خاص فى أى أمر من أمور الدين. وعلى عكس هذا كان محمد عبده يدعو إلى «نصيب متساو من فضل الله لجميع القرون»، وإلى حق الاجتهاد للجيل الحاضر كغيره من الأجيال، وهو يقول:

«إن الاسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء. وسجل الحق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمى لعقول على عقول: ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل لللاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون مالم يكن لمن تقدمه من أسلافه وأبنائه» ^(٢). ويدعو محمد عبده وتلاميذه إلى حق الاجتهاد في تفسير الشرع على وجه خاص. وسنبسط القول في هذا الموضوع في مقام آخر، ^(٣) غير أننا نلاحظ أن محمد عبده كثيراً ما ردد القول بضرورة احترام سلطان العقل ووجوب انقياد الناس لأحكامه. وقد دعا أيضاً الى التسامح بين الفرق الإسلامية المختلفة، وكذلك بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الملل الأخرى وهو يجيز التأويل في كثير من أمور الدين. ^(٤) يقول في آخر رسالة التوحيد:

«من اعتقد بالكتاب العزيز وبما فيه من الشرائع العملية: وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هي في ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقدم له الدليل عليها، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد: بحيث لا ينقص تأويله شيئاً من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقص شيئاً من بناء الشريعة في التكليف، كان مؤمناً حقاً، وإن

(١) المنار ج ٧ ص ٤٤٢ — جولريزير ص ٢٦٤.

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٦ و ١٧٧ — الترجمة ص ١٠٨ — جولريزير ص ٣٦٥ — ٣٦٦.

(٣) انظر الفصل الثامن.

(٤) انظر الفصل الثامن.

كان لا يصح اتخاذه قدوة في تأويله ، فان الشرائع الالهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهي عقول الخاصة . والأصل في ذلك أن الإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسوله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا احترام ما جاء على السنة الرسل . (١)

ويمكن أن نورد مثلاً آخر : هو قوله في ختام خطابه إلى علماء تونس :

« أقول قولي هذا ولا أزيد به إلزام سامعه بقوله وإلا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرية الرأي ، على أني لا أظن أن في السامعين من يلتزم به لو طلبت إلزامه ، ولكنه رأى أعرضه على مسامعهم فان وجده السامع صواباً ، أخذ به ، وإلا فانه لم يخش شيئاً سوى احتماله مشقة الحر في هذا المجلس وهو قدر مشترك بيني وبينه . » (٢)

الرابع والعلم :

كان طبعياً ، وموقفه من العقل كما ذكرنا ، أن يتطلع إلى العمل على نشر جميع العلوم بين المسلمين لأنه كان يقدر أن العقل إذا استخدم في درس ظواهر الطبيعة ، أفضى هذا من ناحية إلى معرفة الله وفي ذلك منافع دينية ، ومن ناحية أخرى إلى كشف أسرار الطبيعة وما يستتبع هذا الكشف من المنافع العملية الكثيرة ، ولهذا يقول :

« النظر في الخلق يهدي بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضيء للنفس طريقها إلى معرفة من هذه آثاره وعليها تجلت أنواره . » (٣)

وهو يعتمد في تقرير هذا الرأي على الآية ٢٧ سورة ٢ التي تقول : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ، وكثيراً ما أشار إلى هذه الآية في كتاباته ، وقد تقدم ذكر شيء من هذا .

وهو يشير إلى هذه الآية في كلامه على رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) .
فيقول :

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ — الترجمة ص ١٣٧ و ١٣٨ .

(٢) تفسير سورة العصر وخطاب عام في التربية والتعليم — الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٣٠ —

١٩١٢ ص ٩٢ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٥٥ — الترجمة ص ٣٥ .

« إن رسالة النبي اشتملت على دعوة الناس إلى العلم بأن الله عرض عليهم جميع ما بين أيديهم من الأكوان ، وسلطهم على فهمها ، والانتفاع بها ، بدون شرط ولا قيد إلا الاعتدال ، والوقوف عند حدود الشريعة العادلة . » (١)

ويقول أيضا :

« إن القرآن يذكر مثل هذا ، في أصل الكون والخلق الخ... وهو إطلاق لعنان العقل ليحرى شوطه الذي قدر له في طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان... والقرآن لا يقيد العقل ، وهو في كثير من آياته يدعو الانسان إلى النظر في آيات الكون... ولو أردت سرد جميعها ، لأنيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه . » (٢)

لا تعارض إذن بين الدين والعلم ، لأن كلا منهما يعتمد على العقل ، ويدرس إلى حد ما ، نفس الظواهر . ولكن لكل منهما غاية خاصة يتجه إليها . (٣)

ولما كان القرآن قد حث على درس ما في الكون الطبيعي من آثار ، دون أن يجعل لهذا حداً ، فلا بد وأن يكون الدين صديقاً للعلم . من أجل هذا يقرر الشيخ محمد عبده « أن الدين من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبثه ، وأنه على هذا الوجه ، يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في آداب النفس وإصلاح العمل . » (٤)

وفي موضع آخر يقول :

« قد وعد الله بأن يتم نوره... ولن ينفضي العالم حتى يتم ذلك الوعد ، وبأخذ الدين بيد العلم ، ويتعاوننا معاً على تقويم العقل والوجدان . » (٥)

لقد كان الشيخ محمد عبده يقدر العلم قدراً كبيراً ، حتى أنه كان ، في كل ما كتب

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٦ — الترجمة ص ٩٧ .

(٢) الاسلام والنصرانية ص ٥٠ و ٤٩ .

(٣) انظر مقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٩ .

(٤) المنار ج ٨ ص ١٩٩ .

(٥) الاسلام والنصرانية ص ١٣٤ — مقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٩ .

يبحث إخوانه في الدين على وجوب اكتساب العلوم ، التي برزت فيها أمم الغرب ، حتى يستطيعوا مباراة هذه الأمم .

وفي إحدى مقالاته ، التي نشرها في أول عهده ، في جريدة الأهرام ، يقول :

« إننا لا نجد سببا لرقيقهم في الثروة والقوة . إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ... فأول واجب علينا ، هو السعى بكل جهد واجتهاد ، في نشر هذه العلوم في أوطاننا . » (١)

على أنه يقرر أنه لا أمل في نجاح المسلمين في منافسة الأمم الأخرى ، إلا إذا تطهرت قلوبهم ، وسمت نفوسهم . وتهذبت أخلاقهم بالرجوع إلى الاسلام الصحيح .

ولقد أسهب في الكلام على هذا الشيخ محمد عبده وتلاميذه ، وبخاصة في مجلة المنار .

فتلا يقول : « إن المسلمين ، إذا تهذبت أخلاقهم بالدين . سابقوا الأوربيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ، ولحقوا بهم في التقدم . » (٢)

وقد هيا له ما ورد في القرآن . من الاشارات الكثيرة إلى ظواهر الكون . الفرصة ليلح في وجوب درس العلوم الطبيعية ، عند تفسيره لهذه الآيات .

ففي تفسيره للآية ١٥٩ سورة ٢ ، ينقد أولئك الذين يعادون علم الكون باسم الدين ، ثم يبين كيف أن درس ما في الكون ، يؤدي إلى معرفة الله ، أكثر مما يؤديه الجدل والكلام .

ثم يقول : « إن لك كتابين ، كتاباً مخلوقاً وهو الكون ، وكتاباً منزلاً وهو القرآن وإنما يرشدنا هذا إلى طريق العلم بذاك ، مما أوتينا من العقل . فنأطاع فهو من الفائزين ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون . » (٣)

وفي معرض كلامه عن العلوم الطبيعية ، أخذ يبحث أيضاً على استكمال الصناعات حتى يكون المسلمون مستعدين للدفاع عن حقوقهم ، إذا نشبت الحرب .

وعند تفسيره للآية ٢٠٠ سورة ٣ وللآيات ٦٠ - ٦٦ سورة ٨ التي تقول :
« وإما تخافن من قوم خيانة ، فأنبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين ،

(١) انظر ص ٣٧ فيما سبق .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤٨٠ .

(٣) المنار ج ٧ ص ٢٩٢ وقد أورد جولدزير النص كاملاً في ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

ولا يحسن الذين كفروا سبقوا لإنهم لا يعجزون ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ،

نجد أن الشيخ محمد عبده يستنبط من هذه الآيات قاعدة : هي أنه ينبغي محاربة الكافرين ، بنفس الأدوات والوسائل التي يحاربون بها المسلمين ، وهو يقول :

« إنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر . بعمل المدافع والبنادق ، والسفن البحرية والبرية والهوائية ، وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية ، ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية ، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها . » (١)

لم يكن الشيخ محمد عبده متمكناً من العلوم الحديثة . وهذا طبيعي في رجل تلقى العلم في الأزهر . وحصل ما حصله من العلوم الحديثة خارج فصول الدراسة ، معتمداً على جهده الخاص ، بعد أن هداه جمال الدين إلى هذه السبيل . (٢)

ومع هذا يظهر أنه كان عالماً بالتطورات الحديثة ، في كثير من ميادين العلم ، وبخاصة ما اتصل منها بتفسيره للقرآن ، أو بجهوده في الدفاع عن الإسلام .

على أنه كما لاحظ هورتن ، متأخر في بعض النواحي تأخراً يثير الدهشة ، مثل اعتقاده أن الجبال قواعد تقوم عليها الأرض ، وأنها تثبتت ، وتمنع المواد المنصهرة التي في باطن الأرض من الانطلاق . ومثل قوله إن البحر يغطي جهنم كما تدل على ذلك الأبحاث العلمية : وتؤيده الثورات البركانية .

وسنضرب الأمثلة الآتية ، لبيان إلمامه بمسائل العلم والطريقة التي كان ينتفع بها من هذه المعلومات في تفسيره للقرآن .

ففي تفسيره لقوله (تعالى) :

« أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير . (سورة ٢ ، آية ١٨ و ١٩)

(١) النار ج ١٢ ص ٤٠٨ - ٤٠٩ - جولدزيرس ص ٣٥٤ .

(٢) انظر ص ٣٣ فيما سبق .

يقول : « أما حقيقة البرق والرعد والصاعقة وأسباب حدوثها فليس من مباحث القرآن لأنه من علم الطبيعة ، وحوادث الجوارح في استطاعة الناس معرفتها بجتهادهم ولا تتوقف على الوحي . وإنما تذكر الظواهر الطبيعية في القرآن لأجل الاعتبار والاستدلال واستلقات العقل إلى البحث الذي يقوى به الفهم والدين ، والعلم بالكون ينمو ويضعف في الناس ويختلف باختلاف الزمان ، فقد كان الناس يعتقدون في بعض الأزمنة أن الصواعق تحدث من أجسام مادية لما كانوا يشمون في محل نزولها من رائحة الكبريت وغيره ، ورجعوا عن هذا الاعتقاد في زمن آخر ، ملاحظين أن تلك الرائحة لا تكون دائما في محل الصاعقة . وقد ظهر في هذا الزمان أن في الكون سيالا يسمونه الكهرباء من آثاره ما ترون من التلغراف والتليفون والترامواي وهذه الأضواء الساطعة في البيوت والأسواق من غير شمع ولا زيت ولا ذبال . »

ثم يصف الطريقة التي تعمل بها الأنوار الكهربائية بتوصيل السيل السالب بالتيار الموجب ويتكلم على حدوث البرق والرعد واستعمال قضيب الصاعقة الخ ... (١)

وكذلك في تفسيره الآية : (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) ، (سورة ٢ آية ٢٧٦)

نجد أن الشيخ محمد عبده يعرض لبعض مسائل الطب الحديث فيقول : « وأما قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، فقد قال ابن عطية في تفسيره ، المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبط المصروع ، كما يقال لمن يسرع بحركات مختلفة قد جن . أقول ، وهذا هو المتبادر ، ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه ، وقالوا إن المراد بالقيام ، القيام من القبر عند البعث ، وإن الله جعل من علامة المرايين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين . »

ثم يتكلم على حديث روى في هذا الموضوع ، ويحاول التوفيق بينه وبين هذا الرأي . ثم يقول : « إن التشبيه مبنى على أن المصروع ، الذي يعبر عنه بالممسوس يتخبطه الشيطان ، أي أنه يصرع بمس الشيطان له ، وهو ما كان معروفا عند العرب ، وجاريا في كلامهم مجرى المثل .

قال البيضاوي في التشبيه :

« وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخطط للانسان فيصرع ، والخطط ضرب على غير اتساق كخطط العشواء .

وتبعه أبو السعود كعادته ، فذكر عبارته بنصها ، فالآية على هذا لا تثبت أن الصرع المعروف يحصل بفعل الشيطان حقيقة ، ولا تنفي ذلك ، وفي المسألة خلاف بين العلماء . أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة ، أن يكون للشيطان في الانسان ، غير ما يعبر عنه بالوسوسة . وقال بعضهم ، إن سبب الصرع مس الشيطان ، كما هو ظاهر التشبيه ، وإن لم يكن نصا فيه .

وقد ثبت عند أطباء هذا العصر ، أن الصرع من الأمراض العصبية التي تعالج كمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج الحديثة ، وقد يعالج بعضها بالأوهام ، وهذا ليس برهاناً قطعياً على أن هذه المخلوقات الخفية ، التي يعبر عنها « بالجن » يستحيل أن يكون لها نوع اتصال بالناس المستعدين للصرع ، فتكون من أسبابه في بعض الأحوال .

والمتكلمون يقولون ، إن الجن أجسام حية خفية لا ترى ، وقد قلنا في المنار غير مرة إنه يصح أن يقال ، إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر ، بواسطة النظارات المكبرة ، وتسمى بالميكروبات ، يصح أن تكون نوعاً من الجن ، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض .

قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخر الجن ، على أننا نحن المسلمين ، لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبتته العلم ، وقرره الأطباء ، أو إضافة شيء إليه ، بما لا دليل في العلم عليه ، لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية ، فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارض العلم . (١)

هذ وقد عرض الشيخ محمد عبده أيضاً ، لبعض المسائل التي أثارها العلم الحديث ، كأصل الكون ، والحياة الطبيعية ، وحاول تأويل ما ورد في القرآن عن أصل الانسان تأويلاً يتوافق مع نظرية داروين .

قال الله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً) ، (سورة ٤ آية ١)

ويفسر الشيخ عبده الآية ، فيبدأ بالكلام على قوله تعالى (يا أيها الناس)

ومع أن المفسرين قد اتفقوا على أن السور التي تبدأ بتوجيه الخطاب على هذا النحو ، هي سور مكية ، إلا أن الشيخ عبده يقرر ، « أن هذا الخطاب عام ، ليس خاصا بقوم دون قوم »

ويقول : « ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ، ولا بالظاهر . وإذا قلنا ، إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الاسلام ، أى لجميع الأمم ، فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقد ، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم ، يفهمون أن المراد هنا بالنفس الواحدة آدم . والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أبا ، يحملون النفس على ما يعتقدون » -

ثم يقول :

« والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم ، قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) بالتكثير ، وكان المناسب : على هذا الوجه أن يقول ، وبث منهما جميع الرجال والنساء .

وكيف ينص على نفس معبودة . والخطاب عام لجميع الشعوب ؟ وهذا العهد ليس معروفا عند جميعهم ، فمن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ، ولم يسمعوا بهما ، وهذا النسب المشهور عن ذرية نوح مثلا ، هم مأخوذ عن العبرانيين ، فانهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلاً بآدم ، وحددوا له زمناً قريباً .

وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر ، ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذى ذهب إليه العبرانيون ، والعلم والبحث في آثار البشر مما يطعن في تاريخ العبرانيين ، ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود ، وإن عزوه إلى موسى عليه السلام ، فانه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة ، وأنه بقي كما جاء به موسى .

وقد أبهم الله تعالى هنا أمر النفس ، التي خلق منها ، وجاء بها نكرة ، فندعها على إبهامها ، فاذا ثبت ما يقوله الباحثون من الأفرنج ، من أن لكل صنف من أصناف البشر أباً ، كان ذلك غير وارد على كتابنا ، كما يرد على كتابهم التوراة ، لما فيها من النص الصريح على ذلك ... »

ثم يختم ذلك بقوله :

وليت شعري ، ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن ،

فيمن يوقن ، بدلائل قامت عنده ، بأن البشر من عدة أصول ؟

هم يقولون إذا أراد أن يكون مسلماً ، وتعذر عليه ترك يقينه في المسألة ، إنه لا يصح إيمانه ، ولا يقبل إسلامه ، وإن أيقن بأن القرآن كلام الله ، وأنه لا نص فيه يعارض يقينه . (١)

وكذلك يجد الشيخ محمد عبده ، أن في القرآن محلاً لنظريتي « تنازع البقاء » و « البقاء للأصلح » .

وهو يعتبرهما من سنن الله في الكون ، وفي تاريخ الانسان .
ويحسن بنا أن نقول الآن كلمة في السنن ، التي كثيراً ما يرد ذكرها في كتابات محمد عبده وتلاميذه .

إن الذين يعرفون أهل السنة ، يعلمون أنه لا محل عندهم للقانون الطبيعي بالمعنى العلمي ، لأنهم يقولون إن الإرادة الالهية اختصت بالقدرة المطلقة : وأنها العلة الفاعلة لكل وجود ، وأنها السبب في وجود الكائنات ، وفي استمرار وجودها ، بواسطة الخلق المستمر . (٢)

ويقرر الشيخ محمد عبده ، أن إرادة الله مطلقة ، وأنها العلة الفاعلة لجميع الكائنات ، غير أنه يجد في العبارة التي ترد كثيراً في القرآن ، وهي (سنة الله) ، تعبيراً عن فكرة القانون الطبيعي . وأهم نص في هذا الموضوع هو قوله (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً) . (سورة ٣٣ ، آية ٦٢)

وقوله أيضاً ، (فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً) . (سورة ٣٥ ، آية ٤٣)

وهذه الآيات تشير على وجه خاص ، إلى عناية الله بالانسان ، وإن كانت كلمة (السنة) تطلق أيضاً على الطبيعة : كما في قول الشيخ عبده (للكون سنن في تكوين الاجساد الكريمة وغير الكريمة كالصخور ، وفي نمو النبات وحياة الحيوان وفي اجتماع الاجسام واقترابها ، وتحللها وتركبها ، وهي ما عنيها بالاصل الثاني) .

وهو يعد هذه السنن حقائق علمية في كلامه على الطبيعة والفلك ، ويخصها بعناية أكبر

(١) التارخ ١٢ ص ٤٨٣ وما بعدها — جولدزير ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(٢) ماكدوتال — « تطور علم الكلام في الاسلام » ص ٢٠١ وما بعدها .

عند كلامه على سنن الجماعة فيقول في العبارة : « وللبشر سنن خاصة بهم في حياتهم الاجتماعية ، عليها يسرون ، وفيها يتقلبون ، فقوتهم وضعفهم ، وغناهم وفقروهم ، وعزهم وذلمهم ، وسيادتهم وعبوديتهم ، وحياتهم وموتهم ، كل ذلك غاية لاتباع سنن الله . وأولئك الذين يعيشون وفقاً لسنن الله ، هم الذين لهم الغلبة على غيرهم من الأمم . (١) والقرآن ، هو أول كتاب غنى هذه السنن الاجتماعية ، فمن العبث إنكارها : أو محاولة الخروج عليها . وما من أمة فعلت ذلك ، إلا وكتب عليها الضعف . »

وفي تفسيره لقوله (تعالى) « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة ١٣ ، آية ١٢)

يقول : « إن الأمم ما سقطت من عرش عزها ، ولا بادت وحى اسمها من لوح لوجود ، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سننها الله على أساس الحكمة البالغة . إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ، ورفاهة وخفض عيش ، وأمن وراحة ، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل ، وصحة الفكر ، وإشراق البصيرة ، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة ، والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله ، فهلكوا وحل بهم الدمار ثم الفناء لعدوهم عن سنة العدل ، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة ، ... ولأنهم اختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق . » (٢)

والسبب في أن المسلمين سقطوا فريسة لغيرهم من الأمم ، هو أنهم غفلوا عن اتباع أحكام القرآن . فلم يدرسوا السنن التي تهدي إلى الطريق السوي ، ولا فائدة لهم في دعواهم بأنهم مسلمون ، وأنهم مسلمون صالحون . (٣) فليس الأمر أمر صلاح فقط . ولهذا يقول تعالى (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وهلكها مصلحون) (سورة ٣ ، آية ١١٧) ويعطينا القرآن في الآيات ٢٤٩ — ٢٥٣ من السورة ٢ ، وهي التي تتناول الكلام على قصة داود وجالوت وحرب بني إسرائيل ، سلسلة من النواميس الاجتماعية ، الخاصة بشئون الأمم السياسية ، وتقدمها العام .

(١) المنار ج ٩ من ٥٤ ، ٥٥ . في الواقع ان هذه هي عبارة محمد رشيد رضا ، ولكنها تعبر تعبيرا دقيقا ، عن آراء محمد عبده .

(٢) تاريخ ج ٢ من ٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٣) المنار ج ٩ ص ٢٥٦ .

ويؤخذ أحد هذه النواميس من الآية ٢٥٢ الى تقول (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

يقول الشيخ عبده : « ودفع الله الناس بعضهم ببعض ، من السنن العامة ، وهى ما يعبر عنه علماء الحكمة فى هذا العصر بتنازع البقاء . ويقولون ، إن الحرب طبيعية فى البشر ، لأنها من فروع تنازع البقاء العامة .

ثم يقول : وأنت ترى أن قوله تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ليس نصاً فيما يكون بالحرب والقتال خاصة ، بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس ، الذى يقتضى المدافعة والمقاومة .

ويظن بعض المتطفلين على علم السنن فى الاجتماع البشرى ، أن تنازع البقاء الذى يقولون إنه سنة عامة ، هو من إثرة الماديين فى هذا العصر وإنه جور وظلم هم الواصفون له والحاكون به ، وإنه مخالف لهدى الدين ، ولو عرف من يقولون هذا معنى الانسان أو لو عرفوا أنفسهم . لما قالوا ما قالوا . »

ويستنتج الشيخ عبده سنة أخرى من قوله تعالى (لفسدت الأرض) هى السنة التى يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعى أو بقاء الأمل .

يقول : « ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله ، فانه تعالى يقول ، إن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة ، هو المانع من فساد الأرض ، أى هو سبب بقاء الحق ، وبقاء الصلاح » (١)

وقد استنتج الشيخ عبده هذه السنن نفسها ، من آيات أخرى ، وحاول أن يطبقها فى مواضع مختلفة . فهو مثلاً يقول :

« وتخالف الأنظار فى الكون ، إنما هو من تصارع الحق والباطل ، ولا بد أن يظفر الحق ويعلو على الباطل ، بتعاون الأفكار ، أو صولة القوى فيها على الضعيف » (٢)

ولقد كان الشيخ محمد عبده يعتقد اعتقاداً جازماً أن روح الاسلام ، إذا فهم على وجهه الصحيح ، تفسح صدرها لكل بحث علمى . فقرر فى مقالاته التى كتبها فى الدفاع عن

(١) تفسير المنار ، ج ٢ من ٤٨٣ وما بعدها . — انظر أيضاً المنار ، ج ٨ من ٩٢٩ و ٩٣٠ وجولزير من ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(٢) رسالة التوحيد من ٥٥ ، الترجمة الفرنسية من ٣٥ .

الدين : « أن الاسلام كان في الماضي أكثر تسامحاً من النصرانية . »

وهو يورد في رسالة التوحيد عبارة لكاتب أوروبي لم يذكر اسمه ، تقول إن الاسلام هو السبب في قيام روح البحث في أوروبا في القرن السادس عشر . ويؤيد ما جاء في هذه الرواية . (١)

وهو في الوقت نفسه ، يأسف على جنود التفكير عند المسلمين في العصر الحاضر ، وينحى باللوم على أولئك الذين يقولون بتحريم العلم الحديث والتفكير الحديث ، ويمتاز بأنه كان يرى ن هذه الحال ستقضي فيقول :

« هذا الكتاب المجيد ، الذي كان يتبعه العلم حيث سار شرقاً وغرباً ، لابد أن يعود نوره إلى الظهور ، ويمزق حجب هذه الضلالات ، ويرجع إلى موطنه الأول في قلوب المسلمين ، ويأوى إليها العلم ، يتبعه وهو خليله الذي لا يأنس إلا إليه ، ولا يعتمد إلا عليه . » (٢)

(١) رسالة التوحيد ص ١٧٨ ، الترجمة الفرنسية .

(٢) الاسلام والنصرانية ص ١٣٢ .

البصير السابغ

تعاليم محمد عبده

البرهان بالله :

لاحظنا من قبل أن محمد عبده كان في أول أمره يقول بوحدة الوجود عند كلامه على ذات الله . وهو يقرر هذا في رسالة الواردات فيقول :

« لا تستبعد أن المعلول شأن من شئون علته ؛ فأنك لست تغفل عن كون البيت شأنا لأجزائه ، واعتباراً من اعتباراتها ، والشجرة طور الحبة ، وشأن من شئونها ، والأمواج طور البحر وشأن من شئونه ، وهكذا جميع الأمور فهي ليست في صور وجودها إلا دليلاً على وجود الله . »

ثم يقول :

« نقول ليس وجود إلا وجوده . ولا وصف إلا وصفه فهو الوجود وغيره المعلوم . . . وإذ كان الكمال هو الوجود ، والنقص هو العدم ، فهو الكمال لذاته ، حيث لا عدم له في شيء من جهات . إن كل كمال فهو بروز كماله .

ولما كانت مظاهر الممكنات طلسم ذاته وصفاته ، لا وإن العلوم من الممكنات الظاهرة ؛ فهي طلسم لعلله الحقيقي ، فعليك طلسم وعليه باطنه ، وعليك على ذلك شهيد ، والعالم بغيره أولى أن يعلم ذاته .

وأيضاً لما كان الحق هو الوجود من كل جهة ؛ والجهل عدم محض ؛ فيستحيل عليه عليه الجهل ويجب له العلم ؛ فهو العالم بذاته لذاته ، وكل ما نشأ عن ذاته . . . فلا بد أن نقول إن عليه عين ذاته وهو عين عليه بذاته . . .

وكما أن ذاته واحدة بالذات ، والكثرة إنما وقعت في عالم التجليات ، فكذا عليه بالكل واحد بالذات ، وكثرته في عالم التجليات ؛ فمدقق النظر وإياك أن تحجبك الكثرة عن ذات الوحدة فإن البحر لو علم بذاته فليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أمواجه . » (١)

ويقرر الشيخ محمد عبده في الرسالة نفسها رأياً يخالف به الأشعرى وهو قوله . « إن الله يعلم الأشياء بذاتها لأنه علة وجودها ، وليس يعلمها بوصف الجزئية لأن ذلك إنما يكون بعد وجودها الخارجى . »

وهو يخالف الحكماء أيضاً ومن ذهب مذهبهم بقوله « إن الله يعلم الجزئيات لا الكليات فقط . »

وقد أنكر أيضاً قول الصوفية : إن الزمان شأن من شئون الحق وإن جميع الكائنات الداخلة تحت حكم الزمان حاضرة لديه ، وقرر أنه يعلم الأشياء بعلمه بذاته . (١) ثم فند قول من قلد الحكماء فيما ذهبوا إليه من القول بأن علم الله بالجزئيات إنما يكون بارتسام الصور فى ذاته ، وقرر أن علمه ليس بالارتسام وقال بعلم ذاتى لله هو عين ذاته . (٢) على أننا لا نجد فى رسالة التوحيد التى ألفها فيما بعد أثراً لهذه التعاليم التى قال بها فى شبابه والتى تقرر وحدة الوجود ، بل نجده يقيم فيها الدليل على وجود الله معتمداً على نظرية الواجب والممكن ، وهى نظرية أخذها علماء الكلام عن فلاسفة المسلمين بعد أن أخذها هؤلاء عن فلاسفة اليونان

وهذا الدليل يقوم على أن لكل معلول علة ، وأن هذه العلة لا بد لها من علة ، ولكن سلسلة العلل تؤدى بالعقل إلى التسليم بوجود العلة الأولى أو السبب الأول ، ووجوده من ذاته ، وهو واجب الوجود ، أزلى أبدي ، وهو علة الكائنات جميعاً . (٣)

ويؤيد هذا رأى بما نلاحظه فى الكون من النظام والترتيب ، وما نشاهده من تعاقد الأسباب والمسببات فكلها مظاهر تدل على حكمته وتديره .

لأبد للعقل إذن من أن يعتقد بوجود إله خالق واجب الوجود عالم حكيم قادر ، وأن يسلم بأنه واحد لما فى الكون من وحدة النظام .

ويقول الشيخ عبده :

هل يمكن لمجرد الاتفاق المسمى بالصدفة أن يكون ينبوعاً لهذا النظام وواضعاً لتلك القواعد التى يقوم عليها وجود الأكوان ، عظيمها وحقيرها . « (٤)

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٥ — ١٧ وهورتز ج ١٤ ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ١٥ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٩ وما بعدها . الترجمة الفرنسية ص ٢ .

(٤) رسالة التوحيد ص ٤٨ — ٤٩ — ٥٠ — ٥١ — ٥٢ — ٥٣ — ٥٤ — ٥٥ — ٥٦ — ٥٧ — ٥٨ — ٥٩ — ٦٠ — ٦١ — ٦٢ — ٦٣ — ٦٤ — ٦٥ — ٦٦ — ٦٧ — ٦٨ — ٦٩ — ٧٠ — ٧١ — ٧٢ — ٧٣ — ٧٤ — ٧٥ — ٧٦ — ٧٧ — ٧٨ — ٧٩ — ٨٠ — ٨١ — ٨٢ — ٨٣ — ٨٤ — ٨٥ — ٨٦ — ٨٧ — ٨٨ — ٨٩ — ٩٠ — ٩١ — ٩٢ — ٩٣ — ٩٤ — ٩٥ — ٩٦ — ٩٧ — ٩٨ — ٩٩ — ١٠٠ .

ثم يقول :

« إن بعض صفات الخالق يمتنع أن تعرف بالعقل وقد أيدها الوحي أيضاً وسمى صفات القدم ، أى الوجود من الأزل ، والبقاء ، أى البقاء إلى الأبد ، ونفى التركيب في ذاته والحياة والعلم والارادة والقدرة والوحدة . وهذه الصفات جميعاً نصل إليها بالعقل والبرهان . فثلاً العلم ضرورى بالبداهة ، ويؤيده ما نشاهده في نظام الكون من الاحكام والاتقان والترتيب والانسجام . » (١)

ويدلل على وحدانية الله بقوله :

« إنه لو تعدد واجبو الوجود لتخالفت أفعالهم بتخالف غلوهم وإرادتهم ، فتضارب أفعالهم حسب التضارب في علومهم وإرادتهم ، فيفسد نظام الكون . بل يستحيل أن يكون له نظام ، بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات ، لأن وجود كل ممكن لا بد أن يتعلق به الابداع على حسب العلوم والارادات المختلفة ، فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة وهو محال —

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (سورة ٢١ ، آية ٢٢) لكن الفساد ممتنع بالبداهة ، فهو جل شأنه واحد في ذاته وصفاته ، لا شريك له في وجوده ولا في أفعاله . » (٢)
« ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرح ، ولا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود ، ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده ، ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعاً لما قرره الشرع وتصديقاً لما أخبر به . فمن تلك الصفات ، الكلام ، والسمع والبصر .

والذى يوجه علينا الايمان ، هو أن نعلم أنه تعالى متصف بهذه الصفات ، أما كون الصفات زائدة عن الذات . أو هى نفس الذات ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظر ، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لمقول البشر أن تصل إليه

وبهذا يتوقف الشيخ عبده عن البحث في أهم المسائل التى شغلت بال المتكلمين في الاسلام .

وقد أيد رأى أهل السنة في الصفات فقال :

« إن صفات الله تعالى ، فهى وإن شابهت بالاسم الصفات التى يتصف بها البشر ،

(١) رسالة التوحيد ص ٤١ ، والترجمة ص ٢٧ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٤٨ والترجمة ص ٣١ .

« إلا أنه لا يشبهه شيء من خلقه وأنه لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجودهم . » (١)
 « وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين ، والاستواء على المرش ونحوها له معان عرفها
 العرب المخاطبون بالكتاب . » (٢)

وهو بصور العقيدة في صورة بسيطة فيقول :

« فالذي يوجب علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلي أبدي ، حي
 عالم ، مريد قادر ، منفرد في وجوب وجوده ، وفي كمال صفاته ، وفي صنع خلقه ، وأنه
 متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه . » (٣)

وفعل الله صادر دائماً عن اختياره القائم على علمه وإرادته وقدرته ، فليس من
 أفعاله ولا من تصرفه في خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون
 شعور ولا إرادة ، وليس من مصالخ الكون ما يلزمه مراعاته لزوم تكليف بحيث لولم يراع
 لتوجه عليه النقد فيأتيه تنزهها عن اللاتمة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولكن نظام الكون
 ومصالحه العظمى إنما تقررت له بحكم أنه أثر الوجود الواجب الذي هو أكمل الوجودات
 وأرفعها ، فالكمال في الكون إنما هو تابع لكمال المكون . (٤)

ويقول في موضع آخر « إن أفعال الله من خالق ورزق الخ ثبت له تعالى
 بالامكان الخارجي ، أي لا يحتملها العقل ولا يحيلها وهي ليست واجبة الصدور عنه
 لذاته . » (٥)

(١) رسالة التوحيد ص ١٦٨ والترجمة ص ١٠٤ و ٢٢٣ و ١٣٧ . يظهر أنه استقر رأيه على
 هذا وإن كان قد قرر من قبل « أن القرآن جاء يصف الله بصفات وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما
 وصف به في مخاطبات الأجيال السابقة فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو في الجنس كالقدرة
 والاختيار والسمع والبصر » . ويقول رشيد رضا « قولان اختار المؤلف في الدرس أولهما » ص ٩ — والترجمة
 ص ٧ . انظر هورتن ج ١٤ ، ص ٧٩ هامش ٥ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٦٩ — الترجمة الفرنسية ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٧ — الترجمة ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٥ ، ٤٦ — الترجمة ص ٣٠ — مقدمة الترجمة ص ٦٢ — يلاحظ
 المترجم أن محمد عبده حين ينظر إلى مبدأ العلية من ناحية الضرورة الحلقية بدلاً من ناحية الضرورة
 الطبيعية يتبع نظرية المتأخرين من متكلمي الأشاعرة وهي وسط بين آراء الأشعرى وآراء المعتزلة .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨ — الترجمة الفرنسية ص ٣٧ — يلاحظ أنه يستعمل الامكان الخاص
 وهو مصطلح استعمله ابن سينا ، انظر هورتن ج ١٤ ص ٩٨ .

وقد تكلم الشيخ عبده في موضوع خلق القرآن وهل هو قديم أو حادث ، وهو أمر أثار جدلاً جاداً بين المسلمين حتى أفضى إلى الاضطهاد . وكان رأى محمد عبده الذى بسطه في الطبعة الأولى من رسالة التوحيد يقول بخلق القرآن ، ولكن صديقه محمد محمود الشنيطى ذكره بأن هذا الرأى لا يتفق مع رأى أهل السنة القائل بأن الكلام صفة من صفات الله القدمة ، وأن ما فى القرآن تعبير عنه ولكن مظاهره التى تشمل الألفاظ المنطوقة والمقرومة مخلوقة . فأقر محمد عبده هذا النقد وأدخل فى الطبقات اللاحقة عبارة تتفق مع الذى قبله . ولكن حذف من الطبعة الخامسة كل ما يتصل بالموضوع ولم يبق إلا قوله « يقرر القرآن أنه كلام الله ومصدر الكلام الصادر عن الله ينبغى بالضرورة أن يكون أحد صفاته وأن يكون قديماً بقدم ذاته . » (١)

رأيه فى الانسان :

ذكرنا فيما تقدم شيئاً من رأى الشيخ محمد عبده فى أصل البشر . وهو يقرر أن الله خلق الانسان ، على أنه ليس من الضروري أن يكون قد خلق زوجاً واحداً انحدرت منه جميع السلالات البشرية . وهو يذكر فى رسالة الواردات أن النفوس الجزئية أشعة النفوس الكلية التى تنقسم إلى أربع مراتب (٢) ولكننا لا نجد ذكراً لمثل هذا فى مؤلفاته الأخيرة بل نجده فى رسالة التوحيد يقول :

« اشتغل الانسان كثيراً بتحصيل العلم بأقرب الأشياء وهو نفسه : أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ، هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه ، كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شئ منها يمكن الاتفاق عليه . ولكن انفقت كلمة البشر إلا قليلاً على أن لنفس الانسان بقاء تحيا به : بعد مفارقة البدن ، وأنها لا تموت موت فناء ، وإنما الموت المحتوم هو ضرب من البطون والخفاء ، وإن اختلفت منازلهم فى تصوير ذلك البقاء . . . »

هذا الشعور العام ، لا يمكن أن يعد ضلة عقلية ، أو نزعة وهمية ، وإنما هو من الالهامات التى اختص بها هذا النوع ، وإن شذ أفراد منه ، أنكروا هذا الشعور كما

(١) رسالة التوحيد من ٣٠ الترجمة من ٣٣ — انظر المئارج ١ ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ ومقدمة رسالة التوحيد من ٦٣ وهورتن ج ١٤ ص ٩٨ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ٢٠ وما بعدها . هورتن ج ١٤ ، ص ١٠٠ .

ذهب غيرهم إلى أن العقل والفكر ليسا بكافيين للارشاد في عمل ما أو إلى أنه لا يمكن للعقل أن يوقن باعتقاد، بل قالوا أن لا وجود للعالم إلا في اختراع الخيال، وأنهم شاكون حتى في أنهم شاكون، ولم يظعن شذوذ هؤلاء في صحة الإلهام العام المشعر لسائر أفراد النوع أن الفكر والعقل هما ركن الحياة وأس البقاء إلى الأجل المحدود. كذلك قد ألهمت العقول وأشعرت النفوس أن هذا العمر القصير ليس هو منتهى ما للانسان من الوجود بل الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حياً باقياً في طور آخر وإن لم يدرك كنهه.

« ذلك إلهام يكاد يزاحم البديهة في الجلاء، يشعر كل نفس أنها خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية من طرق غير محصورة، شيقة إلى لذائذ غير محدودة ولا واقفة عند غاية، مهية لدرجات من الكمال لا تحددها أطراف المراتب والغايات، معرضة لآلام من الشهوات وزعات الأهواء وزروات الأمراض على الأجساد ومصارعة الأجواء والحاجات، وضروب من مثل ذلك لا تدخل تحت عد ولا تنتهى عند حد، إلهام يلقها بعد هذا الشعور إلى أن واجب الوجود للأشياء إنما قدر الاستعداد بقدر الحاجة في البقاء، ولم يعهد في تصويره العبث والمكيل الجزاف، فما كان استعدادة لقبول ما لا ينتهى من معلومات وآلام ولذائذ وكالات لا يصح أن يكون بقاءه قاصراً على أيام أو سنين معدودات. (١)

منح الله الانسان الحواس التي يدرك بها ما يحتاج إليه في حفظ نفسه وتوفير منافعها، وجعل له من العقل ما يميز به الحق من الباطل والضار من النافع (٢)، ومنحه الوجدان، لادراك ما يحدث في النفس من ميول ورغبات، والانسان في حاجة إلى العقل والوجدان، فكلاهما يعين الآخر والعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم.

« في بعض الأحيان يلوح أن هناك تخالفاً بين العقل والوجدان فثلاً قد يدرك عقلك الضرر في عمل ولكنك تعمله طوعاً لوجدانك، ولكن الواقع أن التخالف غير موجود وما بدا أنه يقين في العقل ليس إلا صورة عرضت عليك من بول غيرك ولم تكن قائمة على العلم الصحيح، أو أن ما ظنه وجدانك ليس إلا وهماً تمكن منك،

(١) الرسالة ص ٩٨ وما بعدها — الترجمة ص ٦١ وما بعدها .

(٢) النار ٩، ص ١٥٩، تفسير السورة ١٢٧ آية ٤.

أو عادة موروثه . (١)

إن حاجات الإنسان وقواه المدركة تختلف في اختلاف الشعوب والأفراد اختلافاً لا تنتهي درجاته تبعاً لاختلاف الجنس والجو وأحوال المعيشة ، وهم يتفاوتون في قوى الذاكرة والخيالة والمفكرة . (٢)

«والإنسان مجبول على أن يختار ما هو أنفع وأصلح ! ولكن لما خلق مدنياً بالطبع ، مستعداً للكمال الشخصى والنوعى بالعمل التدريجى والتعاون ، والعمل لا يكون إلا بعلم ، والعلم لا يكون إلا بالكسب ، كان هذا الإنسان عرضة للجهل بوجود المصالح والمفاسد والمنافع والمضار سواء أكانت للأفراد أو للأمم والشعوب . والجهل مشين للإنسان فكان أفراد وجماعاته يخونون على أنفسهم ويظلمونها من حيث يظنون أنهم ينفعونها ، فقطرتهم تطلب الحق الذى فيه المصلحة ، ولكن عقولهم تحطى . فى تحديده وفى تمييز الحقوق النافعة من الأباطيل الضارة .

«والباطل ليس من خصائص الإنسان بالفطرة ، ولكنه من الأعراض التى تتخالف عليه لكونه ذا إرادة واختيار فى أفعاله وفى عمله ، ولكنه محتاج إلى الدين ليسانع عقله وفطرته . (٣)

«وقد خلق الإنسان محاطاً بالشهوات . مكتئفاً بالأميال ، مقيداً بالأغراض ، فهو أسيرها فلا تصور حسناً إلا ما تستحسن ولا تخيل جيلاً إلا ما تستجمل . وهذا أمر يكاد يكون طبعياً فطرياً لا يمكن الإنسان أن يغالبه ولا أن يتخلص منه وإن أمكن فى بعض الأحيان تقليل سطوته وتحميد سلطته . على أن هذا أيضاً ليس فى وسع كل واحد ولا فى طاقة كل شخص ، فلا يستطيعه إلا من كبرت همته ، ولا يقدر عليه إلا من ذكت فطنته ، حتى يتمكن من ردع تلك الدوافع وكبح تلك الحوادث بما يتخذ من الوسائل المختلفة حسب اختلاف المقاصد والذرائع المتنوعة حسب تنوع الغايات . (٤)

والإنسان عجيب فى شأنه ، يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملوكوت ، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت ، ويسامى بقوته ما يعظم عن أن يسامى من قوى الكون الأعظم ، ثم

(١) الاسلام والنصرانية ص ١٣٦ .

(٢) الرسالة ص ٨٢ — الترجمة ص ٥٢ .

(٣) المنار ج ٩ ص ٥٩ — انظر أيضاً حاجة البشر الى الرسل ص ١٥٥ .

(٤) تاريخ ج ٢ ص ٢١٠ — ٢١١ .

الإستكانة والخضوع متى عرض له أمر ما لم يعرف سببه ، ولم يدرك منشأه . (١)
ويرى الشيخ محمد عبده ، أن الناس جميعاً متساوون تمام المساواة في الطبائع والحقوق
الموروثة وفي نسبتهم إلى الله ؛ بهذا قال الرسول (٢) ولا فرق في هذا بين الرجال والنساء .
وفي تفسير قوله (تعالى) (فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر ولا أنثى)
(سورة ٣ آية ١٩٧) يقول :

« إن العبرة في النجاة من العذاب ، والفوز بخس الثواب ، إنما هي إحسان العمل
والإخلاص فيه ، وتدل هذه الأمور على أن الذكر والأنثى متساويان عند الله في الجزاء متى
تساويا في العمل ، وقد بين الله علة هذه المساواة بقوله : (بعضكم من بعض) فلا فرق
بينهما في البشرية ، ولا تفاضل بينهما إلا بالأعمال .

« ومن علم أن جميع الأمم كانت تهضم حق المرأة قبل الاسلام ، وتعدّها كالبهيمة
المسخرة لمصلحة الرجل وشهوته ، وعلم أن بعض إلاديان فضلت الرجل على المرأة بمجرد
كونه ذكراً وكونها أنثى ، وبعض الناس عد المرأة غير أهل للتكاليف الدينية ، وزعموا أنها
ليس لها روح خالدة ، من علم هذا ، قدر هذا الإصلاح الاسلامي لعقائد الأمم ومعاملاتها
حق قدره وتبين له أن ما تدعيه الأفرنج : من السبق إلى الاعتراف بكرامة المرأة
ومساواتها للرجل باطل . فالاسلام السابق ، وإن شرائعهم وتقاليدهم الدينية والمدنية
لاتزال تميز الرجل على المرأة . نعم إن لهم أن يحتجوا على المسلمين بالتقصير في تعليم
النساء وتربيتهم ، وجعلهن عارفات بما لهن وعليهن ، ونحن نعتزف باننا مقصرون ، تاركون
لهداية ديننا ، حتى صرنا حجة عليه . » (٣)

وقد عني الشيخ عبده عناية كبيرة بالكتابة في موضوع الجبر والاختيار ، ولهذه
العناية سيان ذكرهما في مقاله عن القضاء والقدر الذي نشره في جريدة العروة الوثقى .
أما أولها ، فهو أن « الأفرنج كما يقول ينسبون عادة الانحطاط الحال في البلاد
الاسلامية إلى تمكن عقيدة القضاء والقدر فيهم ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الالهية ،
وقد نفى ذلك نفياً قطعياً وقال :

« إنه لا يوجد مسلم في هذا الوقت من أية فرقة كانت ، يرى مذهب الجبر المحض .

(١) الرسالة ص ١١٦ ترجمة ص ٧٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٥٥ — الترجمة ص ٩٦ .

(٣) النار ج ١٢ ص ٣٢١ — جولدزهر ص ٣٦٣ .

ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة... بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم . (١)

وبالرغم من نفيه لهذا الأمر نجد أن السبب الثاني الذي ذكره في مقاله ، يشمل التسليم بوجود هذه العقيدة عند المسلمين ، وذلك في قوله : « إنا لا ننكر أن هذه العقيدة قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر ، وربما كان هذا سبباً في رزيشتهم ببعض المصائب التي أخذتهم بها في الأعصر الأخيرة » .

ويقول في موضع آخر : « لا أنكر أن هذه المسألة ، أي مسألة الكسب والاختيار كانت من أعظم المسائل خطراً في الاسلام . ولكن لحسن الحظ كان في مرور الزمان ما يهدي الناس إلى وجه الحق فيها ، ويرشدهم إلى أن يرجعوا إلى كتاب ربهم وهدى نبيهم » . (٢)

وهو يعني بنشر هذا الرأي المعتدل ، فنجده في رسالة التوحيد ، يكرر العبارة التي اصطلح عليها المتكلمون ، والتي تقول بكسب الانسان لايامانه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال . (٣) ويؤكد في وضوح تام وقوة عظيمة شعور الانسان بحريته واختياره في أفعاله ، ومسئوليته عما يفعل ، فهو يشعر بأنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، وكل ذلك يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، لا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده .

ثم يقرر أن الانسان يعلم بالمشاهدة أيضاً : أن في الكون قوة أعظم من قوته ، ولكنه مع ذلك يجب ألا ينسى نصيبه فيما بقى . « على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه ، فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه » . (٤)

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) المنار ج ٦ ص ٥٨٩ — تفسير سورة العصر (سورة ١٠٣ ، آية ٣).

(٣) رسالة التوحيد ص ٦٩ — الترجمة الفرنسية ص ٤٢.

(٤) رسالة التوحيد ص ٦٥ — ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص ٤٢ — ٤٣ — هورتن ج ١٤

وقد قرر محمد عبده رأيه في هذا الموضوع في وضوح وإيجاز ، عند تفسيره لسورة العصر إذ يقول :

« الوجدان يشهد ، والحس يشاهد ، أن الانسان مختار في بعض أفعاله ، « كن يقتل آخر مثلاً »

ثم جاء القرآن بقوله : « بما كنتم تعملون » . وقوله : « وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم » . وتقول آية أخرى : « والله خلقكم وما تعملون » . فلو سلم أن المراد « بما تعملون » العمل نفسه ، فقد نسب العمل إليهم ، وقامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل .

ولو كان فعل العبد ليس له ، لبطل تكليفه به فالعقل والشرع والحس والوجدان متضافرة على أن فعل العبد فعله ، وكون جميع الأشياء راجعة إلى الله تعالى ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه . ولا يتصور اعتبارها موجودة ، إلا إذا اعتبرت مستندة إليه بما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البداهة .

« ومثل هذا يقال في عظمة قدرة الله تعالى ، وإنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا : فهو أمر نشاهده كل يوم ؛ ندبر شيئاً ثم يأتي من الموانع من تحقيقه ما لم يكن في الحسبان ، وتتناول عملاً ، ثم تقطع قدرتنا عن تسميته . كل ذلك لا نزاع فيه ، شمول علم الله لما كان ولما يكون ، قام عليه الدليل ولا شبهة فيه . »

ثم ينتهي محمد عبده من ذلك إلى نتيجة عملية فيقول « فوجب على كل مسلم أن يعتقد بأن الله خالق كل شيء على النحو الذي يعلمه ، وأن يقر بنسبة عمله إليه كما هو بديهى عنده ويعمل بما أمره به ، ويتجنب ما نهاه عنه باستعمال ذلك الاختيار الذي يجده من نفسه ، وليس عليه بعد ذلك إن رفع بصره إلى ما وراءه » (١)

ويرى الشيخ عبده في الوقت نفسه ، أنه لو فهم قضاء الله وقدره للحوادث حق الفهم لكان لهذا أثر خلقي عظيم الخطر . « فالاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبرية ، يتبعه صفة الجرأة والاقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام الممالك التي توجف لها قلوب الأسود ، وتنشق لها مرائر النور . هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المكار ، ومقارعة الأهوال ، ويحليها بحلى الجود والسخاء ،

(١) تاريخ ج ٢ من ٢٦٧ . مقاله عن القضاء والقدر .

ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح . والتخلي عن
نصرة الحياة ، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

والذي يعتقد بأن الأجل محدود ، والزمن مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ،
كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة أمته أو ملته ، والقيام بما فرض الله
عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر عما ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشديد المجد على حساب
الأوامر الإلهية ، وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ،

كان محمد عبده يرى أن لعقيدة القضاء والقدر كل هذا السلطان العملي ، ولهذا أراد أن
يهدى الجمهور إلى فهمها على وجهها الصحيح ، فاستطرد يقول :

« ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر ، أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة
الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، ويذكروا العامة بسنن السلف الصالح
وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضى الله عنهم ، كالشيخ الغزالي
وأمثاله ، من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل ، لا في البطالة
والكسل ، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ، ونبتذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . » (١)

• • •

رأيه في النبوة :

أهم موضع بسط فيه محمد عبده رأيه في النبوة ، هو القسم الذي أفردته في رسالة التوحيد
لل كلام على هذا الموضوع . فقد كتب في هذه الرسالة عن النبوة وما يتصل بها نحو ثمانية
أبواب أو فصول تكاد تبلغ ثلث الرسالة كلها . (٢)

وقد عنى بالكتابة عنها أيضاً في مؤلفاته الأخرى ، وبخاصة في تفسير القرآن الذي
هيا له بالطبع كثيراً من المناسبات لبيان أهمية الاعتقاد في الرسل .

ويرى الشيخ عبده أن الإيمان بالرسل لب الدين المنزل ، وأنه الأساس الإلهي الذي
تشارك فيه الأديان الثلاثة الكبيرة المنزلة وهي اليهودية ، والنصرانية ، والإسلام .
وهو يقرر أن الإسلام فاق الأديان الأخرى في هذا الميدان .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩١ — ١٦٨ والترجمة الفرنسية ص ٥٧ — ١٠٢ .

أما الإيمان بالرسول : فقد كان له خطره في الاسلام في جميع عصوره ، ولكن الشيخ عبده يحاول أن يجعل له شأنًا جديدًا ببيان ماله من قيم أخلاقية ، ويعمل على تصوير الاسلام في صورة تكشف عن هذه القيم في حياة العصر الحاضر .

وهو يسلك فيما كتبه عن الحاجة إلى الرسل سبيلين يمكن التمييز بينهما ، أحدهما نفساني والآخر اجتماعي . (١)

أما النفساني : فيبتدى من الاعتقاد ببقاء النفس بعد الموت ، فإن الانسان . بصفته كائنًا عاقلًا مفكرًا ذا شعور . يحس بمحاجات وقوى يبدو أنها تتحقق بعد هذا الوجود المادي القصير . وتوجهه إلى نوع من الاعتقاد في وجود حياة بعد هذه الحياة . كل هذا يدركه الانسان بفطرته ، ولكنه إذا حاول البحث في هذه الحياة الأخرى كيف تكون ، وكيف الاهتداء ، وأين السبيل . وماذا يفعل في هذه الحياة الدنيا ليسعد في الحياة الأخرى ، أسقط في يده وأخذته الحيرة من كل جانب . ولزمته الحاجة إلى معلم أحكم منه : ليعث في نفسه الاطمئنان ، ويوجه خطاه إلى السبيل الذي نعم فيه بسعادة الدارين . (٢)

فاذا قال قائل : ولم لم يودع في الفرائض ما تحتاج إليه من العلم . حتى يعلم الانسان بفطرته السبيل المؤدية إلى السعادة العظمى ؟ فإن الجواب على ذلك ، هو أن الانسان كائن مفكر يختلف في مراتب الاستعداد باختلاف أفراده ، وأن عماد وجوده البحث والاستدلال ، فلو ألهم حاجاته كما تلهم الحيوانات ، لم يكن من النوع الانساني ، بل كان إما حيوانًا آخر أو ملكًا من الملائكة ليس من سكان هذه الأرض .

أما المسلك الاجتماعي . فقد بينه في مواضع متعددة ، في شيء من الاختلاف البسيط

ففي تفسير قوله تعالى : وكان الناس أمة واحدة ، (سورة ٢ ، آية ٢٠٩) يقول : (٣) ليس المراد بالامة الواحدة دينًا واحدًا ، كما يذهب إليه المفسرون عادة . بل المراد أمة واحدة بمعنى ارتباط الناس معاً بروابط اجتماعية واقتصادية ، حتى أنه لا يمكن للفرد أن يعيش مستقلاً عن غيره ، ودون أن يعاون كل منهم الآخر .

وكان الناس يعيشون معاً ، وكل منهم يكافح لما فيه مصلحته وضرورات حياته

(١) ترجمة رسالة التوحيد ص ٧٤ من المقدمة .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩٧ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٠ وما بعدها .

(٣) تفسير ج ٢ ص ٢٨٢ وما بعدها — المنار ج ٨ ص ٤١ — ٦٧ .

لم يكن بد من أن التباين في طبائع الرجال والتفاوت في مداركهم العقلية ، يؤدي إلى الخلاف بينهم لما بينهم من منافسة متبادلة . لهذا أرسل الله برحمته الرسل لتعلم الناس كيف يرى أحدهم حق الآخر ، ولتين لهم هذه الحقوق ، فيمكنهم بهذا الوصول إلى السعادة في هذه الحياة وإلى تحصيل السعادة في الحياة الأخرى .

وقد أئذروا الناس بالحياة والفشل في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، إذا هم خرجوا على سنتهم ، ففرائز الناس إذن ، لا تكفي لتوجيه جهودهم إلى ما هو أصلح لهم ، وهم في حاجة إلى نوع آخر من الهداية ، يتضافر مع هداية العقل والتفكير ، تلك الهداية هي تعاليم الرسل ، ثم دلل في رسالة التوحيد ، على أن المحبة والعدل هما الرابطتان اللتان تربطان الجماعة الإنسانية . ولكن الناس ليسوا جميعاً منساقين بهما ، كما أن جميعهم لا يخضع لهدى العقل . فما من جماعة تقدر على النجاة من الأناية والظلم وهما سبب الفرقة والاختلاف . وليس من شيء يقدر على إنقاذ الجماعة من شرهما وعلى جعلها في حالة حسنة نافعة إلا تعاليم الرسل وما لهم من تأثير ذاتي خارق للعادة .^(١)

والجماعة في تطورها تمر بأطوار ثلاثة تشابه أدوار الطفولة والشباب والرجولة التي يمر بها الفرد . ففي دور طفولتها تكون الجماعة خاضعة لضرورات الوجود الطبيعي ، لا تهتم إلا بالاجابات المادية وبما يحفظ نفسها وكيانها ، ولا يتوفر لديها الوقت أو الفراغ لما هو أسمى من ذلك . هذا الدور هو دور تطور الأدوات من حجرية إلى نحاسية إلى حديدية وهو دور نمو الصناعة وتقدم الفنون . وهذا يبين أن سنة الله في الأمم هي نفس سنته في الأفراد ؛ أي سنة النمو التدريجي من الضعف إلى القوة . ومن النقص إلى الكمال . في هذا الدور كان الإنسان خاضعاً لتأثير الحواس ولما تحركه في نفسه من مخاوف وتخيلات .

ثم تعلم الناس بالتجربة شيئاً فشيئاً بعض المبادئ التي تضبط حياتهم المشتركة ، فانتقلوا من طور قصور الصبي إلى أول سن الرشد ، وأصبحوا مستعدين لتلقي النبوة . « فالاستعداد لظهور النبوة وقبول دعوتها هو مرحلة الشباب التي يبلغ العقل فيها منزلة من القوة ومقاماً من السلطة ، وتبلغ فيه النفوس من قوة التصرف في المنافع والمضار ما يخشى معه من ضلالها أن يوقعها في خيالها عند ما تعظم مطامع العقول والشهوات ، وتوسع مجالاتها ، وتبعد مطامعها هناك يخشى على الجمعية البشرية من بعض أفرادها ، أو من كل واحد منهم على بقية

(١) رسالة التوحيد ص ١٠٥ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٥ وما بعدها .

أركانها كما يخشى من قوى الشاب أن تهلكه عند ما تبلغ البنية حد النمو ، وتبدو له الشهوات في أجلى صورها .

فكما أن من حكمة الله أن يهب الشاب قوة العقل عند بلوغ السن التي تعظم فيها الشهوة ، ويقوى فيها الإحساس بالحاجة إلى توفير الرغائب ، حتى يقوده في تلك الغمار ، كذلك فعل الله بالجمعية البشرية عند ما بلغت بمعارف أفرادها ذلك الحد الذى ذكرنا . فأرسل إليها الرسل والأنبياء ، وأرسل من الآيات البينات إلى كل أمة ما يلائم حالتها النفسية ، ومكاتها العقلية .

« ولما كان الاستعداد يتفاوت في الأمم ، كانت أمة أولى بتقديم عهد النبوات فيها ، وكانت تلك الأمة المتقدمة جدية بأن تكون إماماً للامة المتأخرة ، سنة الله في الخلق . »
« هذا الطور النوراني الجديد ، طور ظهور النبوة ، هو طور خير وسعادة ، طور هداية ورشاد وأخوة بين المهتدين فيه ، وسداد في أعمالهم ، ونزوع إلى تكميل غيرهم بمثل ما كملت به أنفسهم ، وإضاءة ما أظلم من جو غيرهم بمثل ما أضاء به جوههم .

ولا يزالون كذلك ما قاموا على فهم ما جاء إليهم ، وما قيدوا عقولهم ونفوسهم بالحدود التي وضعها لهم ، وما وقفوا على سر ما حملوا عليه ، ولزموا روح مادعوا إليه . ثم يظهر طور ثالث ، ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبي ، قست القلوب ، وأظلمت النفوس ، وغلبت الشهوات ، وضعف العلم بسر الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيغ حكم الدين ، فيقع الاختلاف والاضطراب ، وذلك باتباع خطوات شيطان الرياسة ، والانقياد لغوايات السياسة . وهذا الطور يدوم إلى أن يحقق الناس الإصلاح ويرجعوا إلى طاعة الدين . (١)

« فبعضة الأنبياء من متممات كون الانسان ، ومن أهم حاجاته في بقائه ، ومنزلتها من النوع منزلة العقل من الشخص . » (٢) « والحاجة إلى الرسل ، إنما هي في معرفة صفات الله ، وليست في الاعتقاد بوجوده ، فإن وجوده يعرف بالعقل والدليل . » (٣)
وليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات

(١) تفسير ج ٢ ص ٢٩٦ — ٣٠٠ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦ — الترجمة الفرنسية ص ٩٧ .

فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليها البشر بما أودع فيهم من الإدراك ، وجاءت شرائع الأنبياء بما يحمل على الاجمال بالسعى فيه ، وما يكفل التزامه الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الانسانية من مراتب الارتقاء .

« وأما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء مما ذكرنا في أحوال الافلاك أو هيئة الأرض ، فإما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه ، أو توجيه الفكر إلى القوص لادراك أسرارهِ وبدائعه . » (١)

ثم يقول :

« إن الوحي قد عرفوه شرعا أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه ، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة ... »

ويفرق بين العرفان والالهام بقوله :

« إن الالهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما تطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور . (٢) ولكن هذا الوجدان يمكن فقط لأولئك الذين اصطفاهم الله ، وخصهم بعلوم الفطرة ، وحي عقولهم بالصحة ، وأقوالهم بالصدق ، وعصمهم من كل ما يشوه السيرة البشرية ، وأبرا أبدانهم مما تنبؤ عنه الأبصار ، وتنفر منه الأذواق السليمة . (٣) »

أما وقوع الخطأ من الأنبياء فيما ليس من الحديث عن الله ، ولا له مدخل في التشريع فجوزهُ بعضهم ، والجمهور على خلافه .

وما ورد من مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تأبير النخل ، ثم أباحه لظهور أثره في الإثمار ، فإما فعله عليه الصلاة والسلام ، ليعلم الناس أن ما يتخفونه من وسائل الكسب وطرق الصناعات ، فهو موكول لمعارفهم وتجاريهم ، ولا خطر عليهم فيه ما دامت الشرائع مرعية ، والفضائل محمية .

وما حكاه الله من قصة آدم وعصيانهِ بالأكل من الشجرة ، فما خفى فيه سر النهي

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥ — الترجمة الفرنسية ص ٨٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٢ — الترجمة الفرنسية ص ٥٨ .

عن الأكل والمؤاخذه عليه ، وغاية ما علناه من حكمته أنه كان سبياً لعبارة الأرض بيني آدم ، كأن النهي والأكل رمزان إلى طورين من أطوار آدم عليه السلام ، أو مظهران من مظاهر النوع الانساني في الوجود والله أعلم .

ومن العسير إقامة الدليل العقلي أو إصا به دليل شرعى يقطع بما ذهب إليه الجمهور .^(١)
 « والآنياء تؤيدهم العناية الالهية في بعثهم بالمعجزات الدالة على صدق النبوة . وليست المعجزة من نوع المستحيل عقلاً ، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في الاليجاد بما لم يتم دليل على استحالة . فإن واضع التاموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواءيس خاصة بخوارق المادات . غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ولكنتا نرى أثرها على من اختصهم الله بفضل من عنده .

« وإن اعتقادنا في قوة الله وإرادته ليسهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أى هيئة ، وتابعداً لآى سبب ، إذا سبق في علمه أنه يحدث كذلك .^(٢)
 والدليل على صحة رسالتهم هو « أن أمراض القلوب تشفى بدوائهم ، وأن ضعف المزائم والعقول يتبدل بالقوة في أهمهم التي تأخذ بمقالمهم ، ومن المنكر في البديهة أن يصدر الصحيح من معتل ويستقيم النظام بمختل .^(٣) »

« ومحمد صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء وأعظمهم وخاتم المرسلين . ختمت النبوات بنبوته ، وانهت الرسالات برسائله كما صرح بذلك الكتاب وأيدته السنة الصحيحة ، وبرضت عليه خيبة مدعيها من بعده .^(٤) »

جاءت نبوته في وقت كان فيه الفرس والرومان في تنازع مستمر ، وكان الحكماء يعيشون في ترف وإسراف ، ويعتبرون الرعية سلعة من السلع ، وكان الدين وكانت الأخلاق في حال من الفوضى والاضطراب ، ففي بلاد العرب نفسها كانت القبائل متخالفة في النزعات وفشى بينهم التنافس في الحرب وسفك الدماء . وتضعضت أخلاقهم وبالجمله كانت ربط النظام الاجتماعى قد تراخت عقدها في كل أمة ، وانفصمت عراها عند كل طائفة ..

(١) رسالة التوحيد ص ٩٥ — ٩٦ — الترجمة الفرنسية ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ — ٩٣ الترجمة الفرنسية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٤ — الترجمة الفرنسية ص ٧٧ . ومقدمتها ص ٧٢ — كان النزالي المتوفى عام ١١١١ م . أول من اتخذ من أثر النبوة الخلقى دليلاً على صحة الرسالة .

(٤) نفس المصدر ص ٢٠١ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٢ .

وكان هم الرسول حينذاك أن ينقذ أمته، وأن ينجي العالم من الشر الذي نولاه . ولم يكن في موقف يطالب فيه بالملك أو الزعامة السياسية . فقريش نفسها كانت في انصراف عن التفكير في مثل هذه الأشياء ، وفي قناعة بما وجدوه من شرف النسبة إلى المكان .

كان فقيراً، ومقامه في الوسط من طبقات أهله . لا مال ولا جاه ، ولا جند ولا أعوان ، ولا سليقة في الشعر ، ولا براعة في الكتاب ، ولا شهرة في الخطاب . ولا شيء كان عنده مما يكسب المكانة في نفوس العامة ، أو يرقى به إلى مقام ما بين الخاصة . وكان الناس لا يأبهون لقوله . بل ويعارضونه فيما يدعوا إليه . فناهضهم بالدليل ، وقارعهم بالحجة وأخذهم بالنصيحة ، وأزعجهم بالزجر .

من أين إذن هذه القوة القاهرة ، وهذا السلطان العظيم ؟

إن رسالته هي التي رفعت إلى أعلى عليين ، ما هذه القوة في ذلك الضعف وهذا الرشاد في غمرات الجاهلية إلا خطاب الجبروت الأعلى ، ونداء العناية العليا . . . ذلك أمر الله الصادع يقرع الآذان ، ويشق الحجب . ويمزق الغلف ، وينفذ إلى القلوب على لسان من اختاره لينطق به .

أى برهان على النبوة أعظم من هذا ؟

أى قام يدعو الكتابين إلى فهم ما يكتبون وما يقرأون ، ويبعد عن مدارس العلم صاح بالعلماء ليحصوا ما كانوا يعلنون !

إن سحر بيانه وحكمته وقوته ، لمعجزات تؤيد صدق رسالته . (١)

« والقرآن نفسه أكبر المعجزات ، وقد بلغ من الإعجاز في بلاغته وفي أسلوبه أن عجز العرب أنفسهم في عهد النبي وبعده عن الاتيان بشيء من مثله ، وكان حال العصر من البلاغة قد بلغ منتهاه .

فاذا عجز العرب عن مباراته ، والعربية لسانهم ، فلا يعقل أن يستطيع ذلك أمة أخرى . وهذه المعجزة تدل على أن القرآن ليس من إنشاء إنسان ، وإنما هو نور يضي من شمس العلم الإلهي . » (٢)

(١) رسالة التوحيد من ١٤٤ وما بعدها — الترجمة الفرنسية من ٨٩ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر من ١٦٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية من ٩٩ وما بعدها .

الاعتقاد في الأولياء :

هذا الموضوع قريب الصلة بالبحث السابق وقد بسط الشيخ عبده القول فيه في الفصول التي كتبها عن النبوة .

والمسائل التي تكلم عليها في هذا الباب هي : مرتبة الأولياء بالنسبة إلى الأنبياء ، وقدرتهم على الاتيان بخوارق العادات دليلا على رضا الله عنهم .

ويسمى المسلمون هذه الخوارق بالكرامات للتمييز بينها وبين معجزات الأنبياء . وقد اعتقدوا منذ صدر الاسلام ، في قدرة بعض الرجال والنساء على الوصول إلى مرتبة التقرب من الله ، واستطاعتهم الظفر برضائه تعالى عنهم ، بالنقوى والصلاح والعبادة التي لا تنقطع والزهدي في الحياة . وهم يعتقدون أن الله وهب هؤلاء الأولياء المشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، والقدرة على الاتيان ببعض خوارق العادات .

ولما تطور التصوف ، وبخاصة عند ما ظهرت طرق الدراويش وبلغت أشدها ، اتسعت رسوم المتصوفة ودخل في الاسلام الاعتقاد في الأولياء وأصبح جزءا من عقيدة أهل السنة . ولما كان الأولياء يظفرون من الزلفي إلى الله بمرتبة لا يبلغها المؤمن العادي ، فقد اعتقد الناس أن شفاعة الأولياء إلى الله لها أثرها وقوتها ، وأصبح التبرك بزيارة قبورهم جزءا من عقيدة جمهور المسلمين .

يقول الشيخ عبده :

« أما أرباب النفوس العالية ، والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء فكثير منهم نال حظه من الانس بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس . لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال لا تنكر عليهم »

ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ، ظهور الآثار الصاخ فيهم ، وسلامة أعمالهم عما يخالف شرائع أنبيائهم ، واندفاعهم إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة وترويح قلوب الخاصة . ولا يخلو العالم من منتهبين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء ما لهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم إلا أن يتداركهم الله بلطفه . (١)

ثم يقرر أن جمهور الأشاعرة قالوا بجواز وقوع الكرامات ، وإن كان المعتزلة وبعض الأشاعرة أنكروا ذلك

والبحث في جواز وقوع الكرامات نوع من البحث في تناول همم النفوس البشرية وعلاقتها بالكون الكبير ، وفي مكان الأعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الإلهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر . أما مجرد الجواز العقلي ، وأن صدور خارق للعادة على يد غير نبي مما تتناوله القدرة الإلهية ؛ فلا أظن أنه موضع نزاع يختلف عليه العقلاء ، وإنما الذي يجب الالتفات إليه ، هو أن أهل السنة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور الإسلام ، فيجوز لكل مسلم باجماع الأمة أن ينكر صدور أى كرامة كانت من أى ولي ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفاً لشيء من أصول الدين ، ولا مانعاً عن سنة صحيحة ، ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم . » (١)

ثم يقول : « أن هذا الأصل المجمع عليه مما يهذى به جمهور المسلمين في هذه الأيام ، حيث يظنون أن الكرامات وخوارق العادات أصبحت من ضروب الصناعات ، يتنافس فيها الأولياء وتتفاخر فيها همم الأصفياء ، وهو مما يتبرأ منه الله ودينه وأوليأؤه وأهل العلم أجمعون . »

وكلام الشيخ عبده هنا عما فشا بين جمهور المسلمين من فساد الاعتقاد في كرامات الأولياء يشف عن رقة ولطف ، ولكنه في مواضع أخرى وبخاصة في تفسيره للقرآن يشتد في تعنيفهم ، ويتهكم على أولئك الذين يغالون في تقديس الأولياء ويوالمون زيارة قبورهم والتماس شفاعتهم ، ويجعلون أنفسهم نبأً للخادعين والدجالين . ترجف قلوبهم بظاهرة طبيعية غير مألوفة ، وإذا أصابهم من أعمالهم مصيبة نسبوها إلى ولي من الأولياء . ولهذا تجدهم في اضطراب وخوف دائمين . يرهبون ما يأتي به الغد لأن إيمانهم غير صادق ، بل تغلب عليهم نزوات من الألحاد ، تجعلهم يخشون دائماً ما تتمخض عنه الأيام (٢)

ولم يمرض الشيخ عبده في رسالة التوحيد لشفاعة الأنبياء وغيرهم . ولكنه تكلم عن ذلك في تفسيره .

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٦ — الترجمة الفرنسية ص ١٤٠ .

(٢) المنار ج ٦ ص ٨٠٥ تفسير السورة ١٢ ، آية ١٠٦ وقد أوردها جولد زيهر ص ٣٦٧ . انظر أيضاً الفصل الثامن فيما على .

فتلا عند كلامه على قوله (تعالى) « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها شفاعه ، ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (سورة ٢ : آية ٤٥) يقول :

« لا دليل في هذا على أن المراد ما ذكرناه في مسألة الشفاعه ، وإنما السياق في الآية وأمثالها يدل على أن المراد بيان أن ذلك اليوم تقطع فيه الأسباب ، وتبطل منفعة الأنساب ، وتتحول فيه سنة هذه الحياة من انطلاق الإنسان في اختياره يدفع عن نفسه بالعدل والقداء ويستعين على المدافعة بالشجاعة عند السلاطين والأمراء ، وقد يوجد له فيها أنصار ينصرونه بالحق وبالباطل على سواء . بل يكون له في ذلك اليوم شأن آخر مع ربه ، تضجحل فيه جميع الوسائل إلا ما كان من إخلاصه في عمله ، قبل حلول أجله ، ورحمة الله العلى الكبير له لضف حوله ، وضيق طوله ، وأنه يوم لا يتحرك فيه عضو إلا بأذن الله . ولا يقدر أحد أن ينسب بكلمة إلا بأذن الله ، « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله . »

كان اليهود المخاطبون ببيان هذه الحقيقة كغيرهم من أمم الجاهلية وأهل الملل الوثنية كقدماء المصريين واليونان : يقيسون أمور الآخرة على أمور الدنيا ، فيتوهمون أنه يمكن تخليص المجرمين من العقاب بقداء يدفع بدلا وجزاء عنه أو بشفاعه من بعض المقربين إلى الحاكم ولقد اكتسح الاسلام هذه العقائد وآثارها العملية بالتوحيد الخالص . وآتى بنيانها من القواعد . ولكن المسلمين لم يسلموا منها ، فقد دخل في الاسلام أقوام يحملون أوزاراً مما كانوا عليه من الوثنية ، ولم يلقنوا الدين من القرآن ، ولا كما أرشد القرآن . ولكنهم تقلدوه ، لا يعرفه حق المعرفة ، ولقنوه كما ترشد إليه كتب التقليد من مصطلحات مبتدعة . فكانوا على بقية مما كان عندهم وعلى جهل بالاسلام . وجاء قوم آخرون نعدوا الفساد ، فجعلوا بالتأويل الباطل حقاً . والكذب صدقاً

ثم ذكر المكفرات التى يعتقدها اليهود كقربان الاثم وقربان الخطيئة ، وقربان السلامة والمحرقه ، والاكتفاء من لم يجد القربان بحامتين يكفر بهما عن ذنبه ، وقال : وكانوا يفهمون أن هذه الأشياء تكفر الذنوب بذاتها . والحق أنها عقوبات لا مكفرات ، فإن من فهم التوراة حق فهمها يعلم أن المكفر الحقيق هو التوبه والاقتلاع عن الذنب ، ثم تقديم القربان يكون تريبه وعقوبه . وقد أخبرهم الله تعالى في هذه الآية بأن يوم القيامة لا يقبل فيه عدل يفتدى الإنسان به .

وكانوا يعتقدون أنهم بانتسابهم للانبياء لا يدخلون النار ، ولا تمسهم النار إلا أياماً

معدودة ، ، لأن لم الجاه والتأثير يوم القيامة ، ولا يرضون أن يتركوا أبناءهم في العذاب . ثم زادوا على ذلك شفاعة الأجرار لمن ينتسب إليهم . ومتى ضعف الدين يوجد من رؤسائه من يروج هذه العقائد في العامة لما تسوق إليهم من المنافع . كذلك كان اليهود ، حتى جاء الاسلام بهذه الآية وأمثالها فحازها هذه العقيدة ليعلم المؤمنون به أن لا ينفع الانسان يوم القيامة إلا مرضاة الله تعالى بالايان الخالص والعمل الصالح . »

هذا هو رأى الشيخ عبده في الشفاعة . وليس عجيباً أن تعرف بعد هذا أنه رعى بانكار أصل الشفاعة .

وقد أوردنا في الكلام على رشيد رضا رداً لأحد الشيوخ على هذه التهمة ، وكان من سمعوا الشيخ عبده يناقش هذا الموضوع مناقشة مستفيضة . يقول هذا الشيخ :

« إني حضرت مجلس الشفاعة الذي استمر يقرر فيه نحو الساعتين على ما كان به من قوة البيان وجودة التعبير وفضيلة التأثير . وقد قال في نهايته :

« وبجمل القول إن الشفاعة ثابتة لايسع مؤمننا إنكارها بعد الكتاب والسنة والاجماع ؛ ولكننا لا نقيسها بالشفاعة اللغوية المعروفة بين الناس « وساطة الشفيع عند من يملك الانتقام ليرجع عما أراده وعلبه من معاقبة مجرم في نظره ، مستعملاً في ذلك أنواع التلطف والتخفيف من حدته حتى تنكسر ثورة غضبه أو تنطفئ ، فيخفف العقوبة أو يتجاوز عنها » لأنها بهذا المعنى محالة على الله تعالى ؛ كما قرر في علم الكلام أن إرادته على وفق علبه ، وأنه إذا أراد معاقبة زيد فقد علم ألا عقابه . فلو توسط شفيع بعد ذلك وأرجعه عما علبه وأراده ، على قياس ما تقدم في الشفاعة المعروفة بين الناس ، لانتقلب العلم جهلاً ، والقول بذلك كفر بالاجماع . فلتكن الشفاعة الثابتة لا بهذا المعنى ، بل على معنى أن الله يعلم ويريد أنه لا يعاقب فلاناً المجرم ، بل يعفو عنه بمحض فضله وكرمه . ولكن إظهاراً لفضل الشفيع في يوم القيامة يوقف ظهور العفو عنه على صورة الشفاعة التي تحصل من الشفيع في ذلك اليوم . » (١)

رأيه في الموضوع :

يرى الشيخ عبده أن العقل هو القوة التي يميز بها الانسان بين الحق والباطل ، والفضيلة

والرذيلة ، وبها يعرف ما للآراء والأفعال من حسن وقبح في ذاتها أو باعتبار أثرها .
وهو يقول :

« نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجليل من الأشياء والقبيح منها . فان اختلفت
مشارب الناس في معنى الجمال ، فهناك أشياء لم يختلف أحد فيها كجمال ألوان الأزهار ،
وفهم الجمال يثير في أنفسنا انفعالات من البهجة والاعجاب ، كما أن القبح يثير الاشمئزاز
أو الجزع .

وقوة التمييز هذه من خواص الانسان بل وبعض الحيوان ، ولا يخالفنا أحد في أن
خواص الانسان . بل وبعض الحيوان : التمييز بين ما هو الجمال وما هو القبح في الأشياء .
هذا في المحسوسات واضح كما سبق ، ولعله لا ينزل عن تلك الدرجة في الوضوح ما يلم
به العقل من الموجودات المعقولة . وإن اختلف اعتبار الجمال فيها . فالكال في المعقولات
كالوجود الواجب ، والأرواح اللطيفة ، وصفات النفوس البشرية لها جمال تشعر به
أنفس عارفيه ، وننهر له بصائر لاحظيه . وللقص قبح لا تنكره المدارك العالية . وهل
في الناس من ينكر قبح النقص في العقل والسقوط في الهمة وضعف العزيمة ؟

وهل يمكن لعقل أن لا يقول في الأفعال الاختيارية كما قال في الموجودات الكونية
مع أنها نوع منها وتقع تحت حواسنا ومداركنا العقلية ، إما بنفسها ، وإما بأثرها .
وتفعل نفوسنا بما يلم بها منها كما تفعل بما يرد عليها من صور الكائنات ؟

فمن الأفعال الاختيارية ما هو معجب في نفسه ، تجد النفس منه ما تجد من جمال
الخلق ، كالحركات العسكرية المنتظمة ، وتقاب المهرة من اللاعبين في الألعاب المعروفة
اليوم « بالجمناستيك » ، وكإيقاع النغمات على القوائين الموسيقية من العازف بها ، ومنها
ما هو قبيح في نفسه ، يحس منه ما يحس من رؤية الخلق المشوه ، كنتخبط ضعفاء النفوس
عند الجزع .

ومنها ما هو قبيح لما يعقبه من الألم ، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم ،
فالأول كالضرب والجرح : وكل ما يؤلم من أفعال الانسان . والثاني كالأكل على
جوع ، والشرب على عطش ، وكل ما يحصل لذة أو يدفع ألماً ...

وقلنا يختلف تمييز الانسان للحسن والقبيح من الأفعال بالمعنيين السابقين عن تمييز
الحيوانات المرتقية في سلسلة الوجود ، اللهم إلا في قوة الوجدان ، وتحديد مرتبة
الجمال والقبح .

ومن الأفعال الاختيارية ما يحسن باعتبار ما يجلب من النفع ، وما يقبح بما يجر إليه من الضرر . ويختص الانسان بالتمييز بين الحسن والقبح بهذا المعنى ...

فن اللذيق ما يقبح لشؤم عاقبه ، كالافراط في تناول الطعام والشراب ، والانقطاع إلى سماع الأغاني ، والجرى في أعقاب الشهوات فان ذلك مفسدة للصحة ، مضية للعقل . ومن المؤلم ما يحسن . كتجشم مشاق التعب في الأعمال لكسب الرزق ، أو تأمين النفس على حاجاتها في أوقات الضعف ، ومجاهدة الشهوات وغير ذلك .

ومن المؤلم الذي عده العقل البشرى حسنا ، معاناة التعب في كشف ما عمنى عنه من حقائق الكون ، كأنما لا يرى المشقة في ذلك شيئا بالقياس إلى ما يحصل من لذة الاطمئنان على الحق بقدر ماله من الاستطاعة . وعد من اللذيق المستقبح مد اليد إلى ما سبه الغير بسبب ، واستشفاء ألم الحقد باتلاف نفس المحقود عليه أو ماله ، لما في ذلك من جلب المخافة العامة حتى على ذات المعتدى .

كل هذا عرفه العقل البشرى وفرق فيه بين الضار والنافع ، وسمى الأول فعل الشر والثاني عمل الخير . وهذا التفريق هو منبت التمييز بين الفضيلة والرذيلة . وقد حددتهما النظر الفكري على تفاوت في الاجمال والتفصيل للتفاوت في درجات عقول الناظرين ، وناط بهما سعادة الانسان وشقاؤه في هذه الحياة . كما ربط بهما نظام العمران البشرى وفساده ، وعزة الأمم وذلتها .

كل هذا من الأوليات العقلية ، فلا أعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة . والحسن أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على سماع . والشاهد على ذلك ما نشهده في أفاعيل الصييان قبل تعقل ما معنى الشرع ، وما وصل إلينا من تاريخ الانسان ، وما عرف عنه في جاهليته . (١)

• ومع أن ذوى العقول والبصائر يستطيعون التمييز بين الخير والشر ، وتحديد مقاييسهما بالعقل دون توقف على سماع ، فان المحددين لذلك والآخذين فيه بحظ من الصواب هم العدد القليل من عقلاء البشر . وهم لا يتفقون على تلك المقاييس .

أما الجمهور الأعظم من الناس فقد تنوعت حاجاتهم ، وعظم بينهم التافس والنزاع ،

(١) رسالة النوحيد ص ٧٣ - ٧٩ - الترجمة الفرنسية ص ٤٦ - ٥٠ . يذهب الشيخ عبيد في هذه الآراء ، مذهب القاراني والمعتزلة . انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ص ٧٤ وما بعدها ، وهورتن ج ١٤ ص ١٢٠

ينال بعضهم البعض ، ويكافحون قوى الطبيعة وقد غلبتهم شهواتهم ، فتجز العقل وحده عن هدايتهم وإرشادهم .

وقد أثبت تاريخ الانسان حاجته إلى هداية الرسل لترشده إلى قوانين الأخلاق والاعتقادات الصحيحة التي يرضاها الله ، والتي هي الوسيلة لكسب السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى . (١)

وضع من هذا إذن أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الامم بدون مرشد إلهي . وهو غير كاف في تقويم الأخلاق وتصحيح العبادات ورد الشهوات ، فلا بد إذن من الاعتماد على جانب آخر من طبيعة الانسان وهو وجدانه الديني الذي هو الهاد الذي تقوم عليه الاعتقادات والعبادات . (٢)

ثم يقول الشيخ عبده في وصف الدين :

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية منه بالدواعي الاختيارية . الدين قوة من أعظم قوى البشر ، وإنما قد يعرض عليها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى . » (٣)

فاذا وجهت الخطاب إلى هذا الوجدان الديني في الانسان ، فعندها فقط تصبح العقائد ذات أثر فعال في خلقه وأفعاله . وذلك لأن عامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة بل والخاصة . وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم . » (٤)

« والدين الصحيح يتلاقى فيه العقل والوجدان ويتعاونان ليؤدي كل منهما عمله الصحيح . والدين الكامل علم وذوق عقل وقلب ، برهان وإذعان فكر ووجدان . فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين (العقل والوجدان) فقد سقطت إحدى قائمته وهيبات أن يقوم على الأخرى . » (٥)

(١) رسالة التوحيد ص ٨٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٥٠ وما بعدها ، انظر أيضا الكلام على الحاجة الى النبوة فيما سبق ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٥ — ٨٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٧ . انظر أيضا ص ١١٩ فيما سبق .

(٤) نفس المصدر ص ١٤٠ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٦ .

(٥) الاسلام والنصرانية ص ١٣٦ .

وقد تكلم الشيخ عبده كثيراً على مكان الدين من حياة الفرد وحياة الجماعة . فهو سر التقدم والنجاح في حياة الأمة .

وفي تفسيره للسورة ٤ ، آية ١٤ يقول :

« إن اتباع الرسل وهداية الدين أساس كل مدينة . لأن الارتقاء المعنوي هو الذي يبعث على الارتقاء المادي » ثم يؤيد هذا الرأي بكلام « هربرت سبنسر » الذي يسميه شيخ الفلاسفة الاجتماعيين (١) .

وقد كتب أيضاً مقالا عن « بسمرك والدين » أورد فيه بعض أقوال هذا السياسي ليدلل اشباب المصريين على أن الايمان بالله . وبالوحي المنزل إلى أنبيائه ، ليس نقصاً في التفكير . ولا ضلة عن صحيح العلم . ولا عيباً في الرياسة ، (٢) ولا ضعفاً في السياسة .

والعبارة الآتية مثال لكثير مما كتب عن أثر الدين في الفرد . يقول :

« إن الدين مستقر السكينة . ولجأ الطمأنينة . به يرضى كل بما قسم له : وبه يدأب عامل حتى يبلغ الغاية من عمله : وبه تخضع النفوس إلى أحكام السنن العامة في الكون ، وبه ينظر الانسان إلى من فوقه في العلم والفضيلة . وإلى من دونه في المال والجاه : اتباعاً لما وردت به الأوامر الالهية . . (٣)

ويمكننا أن نلخص دعوة الشيخ إلى الفضائل في قوله « إيمان بالله وحده » وإخلاص له في العبادة . ومعاونة الناس بعضهم لبعض في الخير . وكف أذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا . . (٤)

ثم يقول : « إن هذا هو روح دين الله . وهو دين واحد في الأولين والآخرين . » ومن مميزات الشيخ عبده أنه جعل لهذه الواجبات الأساسية الثلاثة أو بالأحرى هذه النزعات الدينية أي : الايمان والاخلاص وتبادل المعاونة : أهمية عظيمة في جميع تعاليمه . وربما أضاف إليها واجباً رابعاً : هو العدل . وهو يذكره في عبارة شبيهة بالعبارة السابقة كتبها في رسالة

(١) المنار ج ١٢ ، ص ٨٠٥ . انظر تقديره لسبنسر ص ٩٠ . ويبدو اهتمامه بمبادئ الاجتماع والتاريخ في درسه لابن خلدون وقد قرر في كلامه على مكانة الدين من حياة الأمة أن ابن خلدون يرى أن الدين أتمن قواعد الدولة وأقواها . انظر أرنولد ، كتاب الخلافة سنة ١٩٢٧ ص ٧٤ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ١٤١ — الترجمة الفرنسية ص ٨٧ .

(٤) الاسلام والنصرانية ص ٤٧ .

التوحيد^(١) ثم يعود إلى تأكيده المرة بعد الأخرى . وسنتكلم عن هذا بالتفصيل فيما بعد .
أما الايمان بالله ، فهو أول أركان الدين . ويرى أن هذا هو ما جاء به القرآن في قوله
(تعالى) « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين » (سورة ٢ آية ٧٢)

يقول : « إن الآية تبدأ بذكر الايمان بالله واليوم الآخر لأنه أساس كل بر ، ومبدأ
كل خير . »^(٢)

ثم يقول : « إن البر هو الايمان وما يظهر من آثاره في النفس والعمل ، ولا
يكون الايمان أصلاً للبر إلا إذا كان متمكناً من النفس بالبرهان ، مصحوباً بالخضوع
والاذعان »

فالإيمان المطلوب معرفة حقيقية تملك العقل بالبرهان ، والنفس بالاذعان ، حتى يكون
الله ورسوله أحب إلى المؤمن من كل شيء ، ويؤثر أمرهما على كل شيء . »

أما إيمان التقليد فلا يتأتى صاحبه مضطرب القلب ، ميت النفس ، إذا مبه الخير فهو
فرح فخور ، وإذا مبه الشر ، فهو يؤوس كفور . »

وقد ينشأ الانسان مسلماً ، يؤمن بما سمعه عن عقائد الاسلام ، ولكن إيمانه هذا
لا يكون باعثاً على البر ، وإن حفظ العقيدة السنوسية ببراهينها .^(٣)

أما إصراره على الاخلاص في العبادة ، فليس إلا نتيجة لاعتقاده في ضرورة الوجدان
الديني الصحيح ، وفي أن الدين يجب أن يشغل القلب والوجدان ليكون ذا أثر فعال في تقويم
النفس وتكليفها .

أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فهو لا يعدو أن يكون صورة من صور الاعتقادات
أو الرسوم الفارغة .

وهو يعتقد أن العبادات الاسلامية مناسبة كل المناسبة لاذكاء العواطف الدينية
الصحيحة . ويقول في شأن الصلاة : « لا ريب أن هذه الهيئة التي اختارها الله تعالى
للصلاة هي أفضل معين على استحضار سلطانه ، وتذكر كرمه وإحسانه »

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٧ ، الترجمة الفرنسية ص ٩٧ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ١٢١ .

(٣) ص ٢٠٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .

ويقول أيضاً : « وإذا تعذر عليك الاتيان ببعض تلك الأعمال البدنية ، فإن ذلك لا يسقط عنك هذه العبادة القلبية التي هي روح الصلاة وغيرها . » (١)

ويتكلم الشيخ عبده بمثل هذا عن فريضة الحج فيقول : « وأما الرياء وحب السمعة ، فإذا كان هو الباعث على الحج . فالهـج ذنب للرائي لا طاعة . وإذا عرض الرياء في أثنائه فقليل إنه لا يقبل منه شيء ، لما ورد من أن الله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً لوجهه . » (٢)
ويقول في مقام آخر : « إذا شاب أداء أحد فرائض الدين شائبة من حظ الدنيا ، خرج العمل عن كونه عبادة خالصة لله . والله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً من الحفظ والشوائب . » (٣)

ثم يلح في وجوب إيتاء الزكاة بالعدل ، ويتهم من التهم على ما يأتيه بعض الناس من الحيل للتخلص من إيتاء الزكاة ، وينسبونها إلى الشرع ، ويسموننا حيلاً شرعية . ويقرر في غضب وسخط « أن نسبة هذا السفه إلى الشرع لأدل على الكفر من ذلك المنع ، إذ لا يعقل أن يشرع الله لنا شيئاً ويؤكدنا علينا سبعين مرة ، ثم يرضى بأن نخال عليه ، ونخادجه في تركه ، ونزعم أنه قدس وتعالى أذن لنا بهذه المخادعة والمخاتلة . » (٤)

وفي كلامه على العدل يقول إنه يجب الأخذ بالقصاص في جريمة القتل ، كما جاء في القرآن . وإن كان بعض المشرعين في هذه الأيام ومنهم المسلمون يطالبون بأن تكون العقوبة إصلاحاً وتهذيباً ، لا تشفيماً وانتقاماً . « ولكن نافذ البصيرة ، العارف بمصالح الأمم ، الذي يزن الأمور العامة بميزان المصلحة العامة لا بميزان الوجدان الشخصي الخاص بنفسه ، أو ببلده ، يرى أن القصاص بالعدل والمساواة هو الأصل الذي يربى الأمم والشعوب ، وأن تركه بالمرّة يغري الأشرقياء بالجرأة على سفك الدماء ، فالحوف من السجن والأشغال الشاقة ، قد يكون مانعاً من الانتقام بالقتل في بعض البلاد الأوروبية ، ولكنه في غيرها من البلاد كصر مثلاً قد يكون السجن مشجعاً على اقتراف الجريمة ، لأن المجرم يرى السجن

(١) تفسير ج ٢ ص ٤٣٩ (سورة ٢ آية ٢٤٠) .

(٢) نفس المصدر ص ٢١٤ (سورة ٢ آية ١٩٢) يطلب إلى القاري الرجوع إلى كتاب الأحياء للقرظي حتى يعرف ما كتبه عن الرياء . وأثر القرظي في الشيخ عبده واضح في ما كتبه عن الفرائض الدينية . أنظر الفصل الثامن فيما يلي .

(٣) نفس المصدر ص ١٩١ . سورة ٢ آية ١٨٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ و ١٣٠ . سورة ٢ آية ١٧١ .

خيراً من بيته ، . ومن الأشقياء من يسمى السجن نزلاً أو فندقاً . (١)

إن النماذج التي أوردناها من آرائه تصور طريقته في تفسير فرائض الاسلام ومناسكه . وتغلب هذه الروح عليه أيضاً عند ما يتكلم على ما اشتمل عليه القرآن من الأحكام الخلقية ، فيحاول تعيين أصولها ، ويأيد ملاءمتها لحاجة العصر الحاضر .

فتلاً نجده يذهب إلى وجوب التشدد في مراعاة أحكام القرآن الخاصة بالخر والميسر . ويقول إن الطب الحديث قد أيد ماورد في الكتاب العزيز من أن إثم الخمر أكبر من نفعها ، ثم يعبر عن مخاوفه بما تؤول إليه حال الأمة المصرية إذا فشا فيها شرب الخمر وما يلزمها من سيئات الدعارة . (٢)

ويرى أن الفضائل في عالم الانسان كالجذبة العامة في العالم الكبير تحفظ نظامه ، وتربط بعضه ببعض ، وأن الرذائل تؤدي إلى تفكك الجماعة وانحلالها . (٣)

وأهم الفضائل عنده هي فضيلة الصبر ، فهي أم الفضائل وما من فضيلة إلا وهي محتاجة إليها ، وقد ذكرها القرآن سبعين مرة ، ولم تذكر فضيلة أخرى فيه بهذا المقدار .

يقول : « والمراد بالصبر في هذه الآيات كلها ملكة الثبات والاحتمال التي تهون على صاحبها كل ما يلاقه في سبيل تأييد الحق ونصر الفضيلة » وإنما يظهر الصبر في ثبات الانسان على عمل اختياري يقصد به إثبات حق ، أو إزالة باطل ، أو الدعوة إلى عقيدة ، أو تأييد فضيلة ، أو إيجاد وسيلة إلى عمل عظيم ، لأن أمثال هذه الكليات التي تتعلق بالمصالح العامة هي التي تقابل من الناس بالمقاومة والمحادثة التي يعوز فيها الصبر ، فالثبات على العمل في مثل هذه الحال هو الصابر والصابر وليس كل متحمل للسكره من الصابرين . . (٤)

ويرى الشيخ عبده أن الرابطة التي تنظم الجماعة والخلق الاجتماعي في أمة الاسلام أو في أي شعب من شعوبه لا تقوم إلا على أساس التعاون المتبادل والدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وأيد رأيه هذا بقوله (تعالى) « ولتكن منكم أمة يدعون

(١) تفسير ج ٢ ص ١٣٦ ، ١٣٧ . سورة ٢ آية ١٧٣ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ٣٢٨ وما بعدها . سورة ٢ آية ٢١٦ .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها . وهورتن ج ١٤ ص ١٢٣ .

(٤) تفسير ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، سورة ٢ آية ١٤٨ .

إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، (سورة ١٠٠ آية ٣) . ثم فسر هذه الآية بقوله : « من القواعد المسئلة أنه لا تقوم لامة قائمة ، إلا إذا كانت لهم جامعة تضمهم ، ووحدة تجمعهم ، فيكونون بذلك أمة حية كأنها جسد واحد . وهذه الآية تدلنا على هذه الرابطة . وليس المراد من الآية أن تمتنع طائفة من الناس عن فرض الدعوة إلى الخير ، فيصبح بهذا فرض كفاية ، كما ذهب إليه بعض المفسرين . بل هو فرض عين يجب على كل مسلم أدائه .

ثم يقول : « والظاهر أن الكلام على حد « ليكن لي منك صديق » فالأمر عام ويدل على العموم . ثم يشير إلى الاعتراض الذي يرد على القول بالعموم وهو : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : يفترض في الأمر والنهي درجة من المعرفة يعلم بها المعروف الذي يأمر به ، والمنكر الذي ينهى عنه ، وفي الناس جاهلون لا يعرفون الأحكام . ويجيب على هذا بقوله :

« إن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة : ولا يلزم لمعرفة هذا قراءة حاشية ابن عابدين على الدر ولا فتح القدير ، ولا المبسوط ، وإنما المرشد إليه ، مع سلامة الفطرة كتاب الله وسنة رسوله المنقولة بالتواتر والعمل . »

والدعوة إلى الخير لها مراتب ثلاثة :

فالمرتبة الأولى هي دعوة المسلمين لسائر الأمم إلى الخير . لأن الإسلام دين الله الذي دعا إليه الناس كافة .

والمرتبة الثانية هي دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير . فعلى الخواص العارفين بأسرار الأحكام وحكمة الدين وفقهه أن يعللوا الناس ويبينوا لهم طرق الخير . أما الأفراد فيجب عليهم أن يحذوا حذو هؤلاء ، بأن ينصح كل منهم الآخر ويحثه على فعل الخير . فإن أفراد الأمة إذا قام كل واحد منهم بنصيحة الآخر دعوة وأمرأ ونهياً ، امتنع فشو الشر والمنكر فيهم ، واستقر أمر الخير والمعروف بينهم . ولم تجد الفرقة منفذاً إليهم . (١)

وكثيراً ما حث الشيخ عبده أيضاً على التعاون على ما فيه خير المجموع ، والاهتمام بالأعمال الخيرية العامة . (٢)

(١) تفسير ج : ٢٥ — ٢٩ .

(٢) تفسير ج : ٢ ص ٣٤٣ .

الاسلام الصحيح :

كتب الشيخ عبده مرة في إحدى مناظراته يقول :

« عند النظر في أى دين للجكم له أو عليه في قضية من القضايا ، يجب أن يؤخذ محصاً بما عرض عليه من بعض أهله ، أو عذاتهم التي ربما تكون جاءتهم من دين آخر . فاذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لاتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على سذاجته التي ورد بها من صاحب الدين نفسه . » (١)

وقد سلك الشيخ عبده هذا المسلك في كلامه على النصرانية في كتاب الاسلام والنصرانية ، وأخذ به أيضاً عند ما حدد أصول الاسلام التي يجب الرجوع إليها ، وعند ما دعا إلى طرح الشيء الكثير مما يعد الآن من الاسلام ، وهو في الواقع دخيل عليه مناقض لروحه .

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى المقاصد التي رعى إليها الشيخ عبده نجده يقول : « ارفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين . الأول تحرير الفكر من قيود التقليد ، وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى . » (٢)

وليس من الضروري هنا أن نفصل أكثر بما فصلنا بيان الطريقة التي طبق بها هذا المبدأ في ميدان العقائد . على أننا سنبين في الفصل التالي كيف أراد أن يطبقه على الشريعة مع نبذ الأعمال التي كان يرى أنها ضارة بالاسلام أو دخيلة عليه .

وقبل أن نختم هذا الفصل ، يكفي أن نشير إشارة عامة إلى منهجه الذي سار عليه . يقول الشيخ عبده :

« إن الأركان الضرورية في الاسلام هي العلم بما في الكتاب وقليل من السنة في العمل . » (٣)

ويفسر هذه العبارة الموجزة بما ذكره في تفسير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا

(١) الاسلام والنصرانية ص ٢٢ .

(٢) النار ج ٨ ص ٨٩٢ - ٨٩٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ . الترجمة الفرنسية ص ١٣٧ .

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ۖ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ۝ (سورة ٤ ، آية ٦٥)

فقد فسر ذلك تفسيراً يتوافق مع العصر الحاضر إذ يقول :

« إطاعة الله هي الأخذ بكتابه كله ، وفيه ما رأيت من النهي عن الاختلاف والتفرق في الدين . وإطاعة رسوله بعد وفاته ، هي الأخذ بسنته .

والأمور الاعتقادية والتعبدية يجب إرجاعها إلى هذين المصدرين ، أو بعبارة أخرى ينبغي إرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح بلا زيادة ولا نقصان .

أما أولو الأمر الذين جاء ذكرهم في الآية فهم أهل الرأي والبصيرة ، وهم الذين يسمون في عرف الاسلام أهل الشورى ، وأهل الحل العقد ، وهم العلماء وأرباب الرياسة الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة .

ويجب أن ترد إلى هؤلاء جميع الأمور القضائية والإدارية والسياسية ، بما في ذلك إعادة النظر في الشريعة التي يقيمونها على القواعد الشرعية في حفظ المصالح ودرء المفاسد ، بحسب حال الزمان والمكان . » (١)

يقول : « ولو أخذنا بهذا المبدأ الذي يقضى بالرجوع إلى الاسلام في أبسط صورته وأهم أركانه ، لوجدنا أساساً يربط المسلمين جميعاً ، وتتفق عليه كلمتهم ، ويصبح دين الناس كافة . ويظهر من هذا أن مافي الاسلام الآن من الأحكام الخاصة بالطلاق ، وتعدد الزوجات والرق ، وأشباه ذلك من المسائل ليست من أصول الدين ، وأنه يمكن تعديلها وفق ما تقتضيه الظروف . (٢) » وعندها تظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره آخر صورة لدين الله الحق ، وهو دين واحد في الأولين والآخرين ، لا تختلف إلا صورته ومظاهره ، أما روحه وحقيقته ما طوب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغير . (٣)

والاسلام آخر صورة لهذا الدين الحق .

وقد جاءت المسيحية في دور أسبق من أدوار تطور البشر ، فوجهت كل مهمة إلى

(١) تفسير ج ٣ ص ٨ - ١٢ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٥ ، خطاب مفتوح الى قس انجليزى .

(٣) الاسلام واللاهوت ، ص ١١١ .

إذكاه عاطفة الانسان ، وقالت بالزهد والتجرد من الدنيا وغير ذلك مما يناقى طبيعة الناس ،
فأنكر المسيحيون ذلك أو عدلوه ليتفق مع رغباتهم وحاجاتهم .

ولكن عند ما كان سن الاجتماع البشرى قد بلغ بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث
الماضية إلى رشده ، جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع
العواطف والاحساس . (١)

وتبدو اليهودية والنصرانية والاسلام ، في بعض النواحي ، كأنها أغصان تفرعت عن
دوحة واحدة هي الدين الحق . وإن تفرع هذه الأغصان لا يضر بوحدة نوعها .

على أننا إذا أنعمنا النظر في الاسلام ، ألقينا فيه أصول هذه الأديان جميعاً . فهو لهذا
أفضل ما يعد الروح الانسانية إلى بلوغ ذروة الكمال الأعلى من الايمان . (٢)

وبهذا كانت وظيفة العليا جمع الناس جميعاً تحت لواء الدين الواحد الحق . (٣)

(١) رسالة التوحيد ص ١٨٧ — الترجمة الفرنسية ص ١١٥ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٣ .

(٣) الاسلام والنصرانية ص ٤٨ .

الفصل الثامن

محمد رشيد رضا والمنار

كثيراً ما ذكرنا اسم محمد رشيد رضا في الصفحات السابقة ، ولا مندوحة من ذكر اسمه كثيراً في أى كتاب يدرس الحركة التى أنشأها الشيخ محمد عبده . فرشيد أكبر تلاميذ الامام في حياته ، ومؤرخ سيرته بعد وفاته ، وهو الذى نشر كتبه ، وفسر تعاليمه ، وكان من أشد الناس أخذاً بها ، وسيراً على سنتها .

ولعلنا قد ذكرنا أكثر من اسم رشيد ، صفحات المنار ، وهى الصحيفة التى أنشأها ليجعل منها أداة لنشر تعاليم الامام وتحقيق إصلاحاته .

لا بد لنا إذن من الكلام على الرجل الذى ظل يحيى تعاليم الشيخ عبده خلال ربع قرن بعد وفاته ، وأن تبسط فى الكلام على الصحيفة التى أنشأها وحررها . وقد تضمن كلامنا عليه وصف بعض مشاريع الشيخ عبده ، وشيئنا من جهوده مثل إصلاحاته الخاصة بالشريعة ، وإعداده تفسيراً للقرآن ، وإصدار هذا التفسير ، بما كان يصح أن تتكلم عنه قبل ذلك لاتصاله بتاريخ الامام ، ولكننا آثرنا أن نتحدث عن هذه المسائل فى هذا الفصل لشدة اتصالها بالمنار وصاحبه .

محمد رشيد رضا :

محمد رشيد رضا ، سورى الجنس ، تنسب أسرته إلى الأسرة النبوية كما يؤخذ من تلقيه بلقب السيد . تلقى العلم فى مدارس طرابلس بسوريا على الطريقة التى كان يتلقى العلم بها الشيوخ أو العلماء . وعند ما آتم دراسته ، أعطاه شيوخه شهادة العالمية فى سنة ١٨٩٧ . (١)

كان أستاذه فى دراساته العليا الشيخ حسين الجسر ، وهو عالم سورى ألف كتاباً دافع فيه عن الاسلام وسماه الرسالة الحديدية وأهداه إلى السلطان عبد الحميد (٢) ورأى « سنوك هرجرونيه » فى هذا الكتاب هو أنه يبين تحول نزعة العلماء المسلمين

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٥٦ : وجولنزيير من ٣٢٤ .

تجاه ما يراه الغربيون في الاسلام . ويظهر هذا الكتاب أن صاحبه كان متكلماً قحيحاً . ويدل على شيء آخر؛ هو أنه بينما كان المؤلف السني ، فيما مضى من الزمان ، لا يعبأ بالآراء الزائفة ، أو كان يرى أن يقاومها بحمد السيف ، فإن الشيخ حسين الجسر لم ير هذا الرأي وإنما ذهب إلى أنه قد انقضى الوقت الذي يستطيع فيه المسلمون أن يغفلوا ما يوجه إلى عقيدتهم؛ فأخذ يدلل على أن الانسانية الحققة ، والخلق القويم ، والعقل السليم ، تتجلى في أسمى مظاهرها في عقائد الاسلام وفي أحكامه . وانبرى للرد على ما أثاره علماء الغرب من شبهات كثيرة تقوم على أساس فلسفي أو مادي . بل إنه ليتعرض لمذهب « داروين » ويرى أن هذا المذهب ، مع تقدير صحته ، ليس من شأنه أن يتعارض مع القرآن .

ولم يذكر لنا محمد رشيد رضا الشيء الكثير عن أثر الشيخ حسين الجسر في آرائه الأخيرة . ولعل ما ذكرناه عن حسين يخول لنا أن نقول إنه ربما هياً عقل تليذه لنوع من الميل إلى آراء الشيخ محمد عبده التي اعتنقها فيما بعد .

ومع أنه كان في بعض آراء الشيخ حسين الجسر نفحة من نفحات التجديد فإنه لم يرض عن المدى الذي ذهب إليه تليذه فيما بعد في دعوته إلى الإصلاح . فقد كتب عند ظهور العدد الأول من المنار إلى رشيد رضا يقول :

« وصلني كتابكم الكريم ودعوت لكم بالتوفيق ، وأعقب وصوله ظهور المنار ساطعاً بأنوار غريبة مرغوبة ، إلا أنها مؤلفة من أشعة قوية كادت تذهب بالابصار ، ولكنه نقد بعد هذا طريقة المنار نقداً مرأً . (١) »

ولم يذكر لنا رشيد رضا عن دراساته الأولى إلا الشيء القليل . ولكنه تبسط في كلامه على أثر صحيفة العروة الوثقى في نفسه : فيقول : إنه ظفر بنسخة من تلك الجريدة في أوراق أبيه فأكب على قراءتها في شوق وتلف ، ثم أخذ ينتقل من منزل إلى آخر باحثاً عن الأعداد الباقية ، حتى إذا وجدها نسخها بيده ، واستطاع أن يكمل مجموعة الأعداد التي صدرت من نسخ كانت عند الشيخ حسين الجسر . وأثرت مقالات العروة الوثقى فيه تأثيراً قوياً ، وكانت كما يقول السبب في توجيه حياته وجهة جديدة .

كان قبل هذا قد مال إلى التصوف ، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والزهد ، ثم أخذ يطمح القرآن للعامة من أهل قريته ، وبين ما جاء فيه من آيات الترهيب والانهذار ، مغلباً الخوف على الرجاء ، والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها .

وكان أكبر ما يشغل باله صحة العقيدة وصدق العبادة . وإذا خطر له الإصلاح في بال فأنما كان لذلك صبغة محلية بحتة . فلما قرأ العروة الوثقى تغير كل ذلك ، فدعوتها إلى إصلاح الاسلام في مجملته ، وإلى استعادة مجده وسلطانه وعزته ، وابتعاد ما ذهب من ممالكه ، وضع نصب عينيه مثلاً أعلى ، وبعث فيه أمانى جديدة .

وهو يقول إن معلمه الأول كان كتاب الاحياء للغزالي ، وهو أول كتاب استحوذ على لبه وقلبه ، أما معلمه الثاني فكان صحيفة العروة الوثقى وهي التي غيرت مجرى حياته . وكان من أثر قراءته لهذه المقالات أن أحس بالرغبة في الاتصال بجمال الدين الافغانى الذى كان فى الأستانة حين ذاك ، فكتب إليه بذلك ، ولكن لم تتحقق هذه الأمنية لأن جمال ظل فى الأستانة إلى أن توفى بها .

وأراد رشيد رضا بعد وفاة جمال الدين الذهاب إلى مصر ليتصل بالشيخ محمد عبده . ولما سئحت له الفرصة بعد إتمام دراسته فى طرابلس ، غادر سوريا مولياً وجهه شطر مصر فى شهر رجب سنة ١٣١٥ هجرية - ١٨٩٧ ميلادية .

وفى الضحوة الصغرى لليوم الذى وصل فى ليله إلى القاهرة بحث عن الشيخ عبده وتلذذ له ، وهكذا بدأت بينهما الصلات ، ثم استمرت فى ود متزايد إلى أن توفى الامام فى سنة ١٩٠٥ .

وكان الشيخ عبده يحب تليذه ويطمئن إليه ، أما رشيد فكان يتيه بأستاذه ويحله لإجلال لا حد له ، ويشيد بذكره ، ويصفه بأنه حجة الاسلام فى العصر الحديث . (١)
ونظراً لقلة ما لدينا من التفاصيل عن الدراسات التى درسها الشيخ رشيد نكتفى بأن نقول إن كتاباته تتم على أنه أخذ بحظ عظيم من العلوم الاسلامية المعروفة . وهو لم يحاول كتابة مؤلفات مستقلة فى الفلسفة أو علم الكلام ، ولكن نجد فى نشره لمصنفات أستاذه ، وفيما كتبه عليها من الحواشى والتعليقات ما يدل على تمكنه من المواضيع التى تتناولها . وأعظم ما تبدو كفايته فى علوم الحديث . وكان لا بد من أن يبرز رشيد فى هذا الميدان ، وذلك لأن الحركة التى أنشأها الشيخ عبده علفت أهمية كبرى على السنة الصحيحة وحدها لتكون مصدراً أساسياً من مصادر الاسلام فى صورته الجديدة .

يقول جولدزهر « إن مقدرة رشيد فى نقد الأحاديث المختلفة وما أظهره من الكفاية العظيمة فى ذلك تذكرنا أحياناً بالقدرة من علماء الحديث المتقدمين »

(١) وردت نبذة فى تاريخ ذلك موجزة فى النار ج ٨ ص ٤٥٦ وبفصيل أوفى فى ج ٢٨ ص ٦٥٠ وما بعدها — انظر أيضاً تاريخ ج ١ ص ٨٤ ، ٨٥ .

وتدل كتاباته أيضاً على إلمامه ببعض العلوم الحديثة التي يجيد الانتفاع بها في تأويل الاسلام وفي الدفاع عنه .

المنار :

لم يكد رشيد رضا يصل إلى القاهرة حتى ألقى بنفسه في غمرات الصحافة ، وخاض عجاجها وأخرج المنار صحيفة أسبوعية ذات ثمانى صفحات في الثانى والعشرين من شوال عام ١٣١٥ هـ الموافق ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ ميلادية .

وكان المنار يتضمن ، عدا المقالات الخاصة : برقيات الأسبوع وأخباراً كان لبعضها أهمية في تلك الأيام .

وصدر المنار في شكل مجلة شهرية ابتداء من السنة الثانية . ولم يكن الاقبال عليه في أول الأمر مشجعاً ، فقد أعدمته الحكومة العثمانية ما أرسل من أعداده إلى سوريا وتركيا ، كما أن أمل الصحيفة قد خاب فيمن ظنت أنهم سيشترون فيها من مصر إذ أعاد معظمهم ما وصل إليهم من أعدادها .

وفي ختام العام الثالث كان المشتركون لا يتجاوز عددهم الثلاثمائة أو الأربعمئة . غير أنه لوحظ أن انتشاره أخذ في الازدياد منذ العام الخامس .

وفي العام الثانى عشر (١٩٠٩) بيعت النسخ الباقية من العدد الأول بأربعة أمثال ثمنها الأصلي . ثم طبع للمرة الثانية في الشكل الذى صدر فيه المنار بعد السنة الأولى (١) . وليس لدينا ما نعرف منه مقدار انتشاره في السنوات الأخيرة .

وكانت غاية رشيد من إنشاء المنار مواصلة السير على نهج العروة الوثقى ، إلا فيما يتعلق بمخطتها السياسية التى أصبحت لا تدعو إليها الحاجة (٢) .

وكان الغرض الذى رعى إليه المنار هو فى الجملة تبيين ما عملت له صحيفة العروة الوثقى . فقد كان من الأغراض التى تضمنتها غايتها الكبرى نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، وإقامة الحججة على أن الاسلام ، باعتباره نظاماً دينياً ، لا يتنافر مع الظروف الحاضرة وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم .

وكان من أغراضهما أيضاً ، السعى فى القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة فى

(١) المنار ج ١ ص ٢٤٣ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٤٠ .

الاسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والتفاسير الباطلة لعقائده ، ومحو الافكار الشائعة عن القضاء والقدر ، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد في الاولياء . وما تأتته طرق المتصوفة من بدع وضلالات ؛ ثم الحض على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية التعليم العام ، وإصلاح كتب التدريس وطرائق التعليم . وتشجيع التقدم في العلوم والفنون . ودفع الامم الاسلامية إلى مباراة الامم الاخرى في جميع الامور الضرورية لتقدم الامم . (١)

عمل المنار منذ نشأته لهذه الخطة الطموحة : وكان صاحبه ينشئ الجانب الاعظم من مقالاته التي اشتملت على النقد اللاذع لكثير من الامور في مصر وفي غيرها من بلاد الاسلام ، وتضمنت أيضاً الدفاع القوي عن مبادئ الشيخ محمد عبده وعن تعاليمه .

ونشر المنار مقالات كثيرة للاستاذ الامام ولكثير من تلاميذه الذين امتازوا بالغيرة والاقدام ، ولغيرهم من أنصار الإصلاح في الممالك الاسلامية الاخرى .

وإلى جانب ما احتواه من المقالات التي تعالج الإصلاح في نواحيه المختلفة . أفرد المنار ، ابتداءً من السنة الثالثة إلى الوقت الحاضر باباً خاصاً لنشر تفسير الشيخ عبده للقرآن ، وباباً آخر كان ينشئه صاحب المنار ، وينشر فيه الفتاوى أو الاجابة على أسئلة في أمور اعتقادية أو فقهية تلقاها المحرر من مراسليه . وربما نشرها على هذا الاعتبار وهي في الواقع من وضعه ، أخذاً بما رسمه فن التحرير .

وقد هيأت هذه الفتاوى فرصاً كثيرة لنقد كثير من أحكام المذاهب الفقهية المعروفة والتحكم بها . (٢)

وأفرد المنار أيضاً أقساماً لأخبار الامم الاسلامية المختلفة ، وللکلام على ما صدر من الكتب والمطبوعات .

ويظهر أن صاحب المنار رسم خطة عامة اعتزم السير عليها خلال سنوات عدة : فالسنة الأولى أوهى وما بعدها بقليل ، كانت فترة تمهيدية خصصها لتصوير ضعف المسلمين بوجه عام وحاجتهم إلى الإصلاح . وحاول فيها أن يذكر في نفوسهم الاهتمام بتلك الحالة . ولما ظن أن التوفيق كان حليف هذا العهد التمهيدى ، جعل ما بعده خاصاً بنشر ما يراه

(١) المنار ١ - ١٢ ، ١١ ، ١٢ .

(٢) جولدزير ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ . أورد نماذج من الأسئلة والفتاوى

المنار من الطرق المؤدية إلى تحقيق الإصلاحات المنشودة ، وبتوجيه جهود المسلمين نحو السير عليها .

هذه هي الخطة التي سار عليها المنار .

وفي سنة ١٩٠٥ ، أي بعد نحو ثمانية أعوام من إنشائه ، نظر المحرر فيما وصل إليه ، فألني أن جهوده صادفت نجاحاً عظيماً ، وأن كثيراً من الصحف قلدت المنار في الدعوة إلى الإصلاح حتى ذاعت بدعة الكتابة في بيان الحاجات ووجوه الضعف ، دون التفكير فيما يتطلبه الإصلاح من الجهود العملية . وكثيراً ما كتب في هذا بعض من لا يحسنون العلم به .

وعاد المنار مرة أخرى إلى خطة التهيج التهيدية . (١) وكان ذلك عند ما رد رشيد رضا على من نسبوا إليه أنه سكت على الأفكار العدائية والمطاعن وما وجه إليه من نقد من بعض الدوائر .

وتحمل السنوات الأخيرة في ثناياها الدليل على مثل هذا التحول في خطة المنار . وربما رجع هذا إلى أسباب شبيهة بالأسباب التي ذكرناها .

ففي سنة ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ، رأى المحرر أن ينشر مقالة عن الأحوال العامة في البلاد الإسلامية ، كان قد أنشأها في سنة ١٩٠٥ ، ولم ينشرها منذ ذلك الحين . ويقول إنه نشرها « لأن الحاجة إليها الآن كما كانت أو أشد مما كانت سنة كتابتها » . (٢)

وعلى أية حال ، لم يكن قصد محرر المنار أن يقصر جهوده على إهاجة الناس وتنبههم إلى تحقيق الإصلاح . بل دعا أيضاً إلى إنشاء جمعية إسلامية تحت رعاية الخليفة ، على أن يكون مركزها الرئيسي في مكة ، ولها فروع ثانوية في جميع أقطار الإسلام . (٣)

والمبدأ الذي أراد أن تقوم عليه هذه الجمعية هو الاعتقاد بأن الأخوة في الإسلام تمحو الفوارق الجنسية والوطنية وتؤلف بين المسلمين جميعاً باعتبارهم أمة واحدة ، وأنه في مقدور الشريعة أن توحد بين جميع الأجناس بمساواتها بين المسلم وغير المسلم في الحكم . (٤)

(١) المنار ج ٨ ص ٢٢٤ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٧٦٥ . ليست هذه المقالة من قلم الأستاذ رشيد رضا وإنما هي من إنشاء

المرحوم مصطفى بك نجيب - المغرب .

(٣) المنار ج ١ ص ٧٦٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

وغاية هذه الجمعية هي الجمع بين المسلمين في الخوض لناموس واحد في العقائد ، والتعاليم الأدبية والاحكام الشرعية والمدنية ، مع الدعوة إلى أن يكون لكل لغة واحدة عامة هي العربية ، وأن تقضى على البدع والتعاليم الفاسدة ، وتعمل على نشر الاسلام . (١)

أما السلطان العثماني فيكون الرئيس الأعلى للمسلمين جميعاً ، وذلك لأنه أقوى حكامهم . وتكون الحكومات الاسلامية المختلفة أعضاء في اتحاد شبيه باتحاد الولايات المتحدة الأمريكية ، على أن يحكم كل أمير بمعاونة مجلس للشورى ، ويستمتع بالاستقلال في أمور مملكته الداخلية ، بينما تكون هذه الولايات جميعاً جهة واحدة أمام عدوها . (٢) وهذا هو المثل الأعلى لوحدة الاسلام .

على أنه يجب على الجمعية أن تتجنب جميع الأعمال السياسية ، لأنه وإن كان الدين والدولة متحدين بالضرورة في الاسلام في الأمور الدينية البحتة ، إلا أن رشيد رضا يقرر أن الاشتغال بالسياسة لا حاجة إليه ، وأن أولئك الذين يشتغلون بالدفاع عن الاسلام أو بشئون التعليم أو الوعظ ، يجب عليهم أن يتجنبوا الاشتغال بالسياسة . (٣)

ويظهر أن هذه الخطة التي لها بعض وجوه الشبه الظاهرة بمخطط الجمعية التي أسسها جمال الدين ومحمد عبده ، دون أن تكون لها أهميتها ، أهملت مع مرور الزمان أو كادت .

على أن المنار ما زال يدعو إلى المثل الأعلى للاسلام المتحد ، وإلى وحدة الاعتقادات والاحكام . أما الجمعية التي أنشئت بالفعل فلم تكن ، كما سجل المنار نفسه ، إلا جمعية ذات أغراض محدودة بعض الشيء ، وهي جمعية الدعوة والارشاد التي ستتكمّل عنها فيما بعد .

وكان الشرق الأدنى قد بدأت تعمل فيه مؤثرات لم يكن بد من أن يصطدم بها المنار في دفاعه عن الاخوة الاسلامية التي تتجاهل حدود الاوطان ، فقد شهدت مصر في السنوات الأولى من القرن العشرين تجديد الحزب الوطني تحت زعامة مصطفى كامل باشا ، وكان لسان حاله جريدة اللواء .

ولم يكن هذا الحزب يهتم بالدين أو بالاصلاحات الدينية ، وإنما كان يدعو فقط إلى الوطنية القائمة على المميزات الجنسية ، وكان يستبعد منها ، كما يقول المنار : « كل مسلم

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٧٦٧ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٤ و ٧٩٢ و ٧٩٣ .

(٣) المنار ، ج ١ ص ٢٤٠ .

غير مصرى، وكل مصرى ليس بمسلم، (١)

ولما كان المنار لا يوافق على هذه الخطة، فقد نقدته جريدة اللواء. ولما توفي مصطفى كامل باشا في سنة ١٩٠٨، خلفه في رئاسة الحزب محمد بك فريد، وظل يواصل خطة المعارضة هذه في جريدة العلم التي أصبحت لسان حال الحزب الوطنى، وكان يحرقها عبد العزيز جاويز الذى كان قبل ذلك مدرساً للغة العربية في جامعة أكسفورد. (٢)

وقد نسب هذان الزعيمان السياسيان إلى المنار أن له أغراضاً سياسية رعى إليها بتأليف جمعيته. (٣)

وفي الأعوام الأخيرة. أثارت السياسة حفظة المنار لأنها تدعو إلى وطنية، لا الدين ولا اللغة من مقوماتها. يقول رشيد: «حتى إنهم ليعتدون المسلم فيها وهى إسلامية، ويعتدون العربى فيها وهى عربية، من الأجانب الذين لا يجمعهم بالمصرى وشيعة، ولا يمتون اليه بوسيلة، فالشريف الحجازى أو السورى، والوثنى الصينى أو المنشورى عندهم سواء...» (٤)

وقد لاقت خطة المنار في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية بعض المعارضة في نواحي أخرى. فقد عقد رشيد رضا الآمال الكبار على ثورة حزب تركيا الفتاة في سنة ١٩٠٨. وعلى الدستور الذى كان ينشده هذا الحزب. وهو يصرح بأنه عمل في خفاء للحصول على الدستور من يد عبد الحميد؛ لما يكفله من الحرية العظيمة التي تحمي وتشر في طلبها الجهود الإصلاحية: (٥) ولكن قضى على آماله ما تلا ذلك من تجديد تركيا تحت حكم مصطفى كمال باشا. يقول رشيد: «وبما لاشك فيه أن أمر ذلك الزعيم المشهور إنما هو كفر محض:

(١) المنار ج ٨ ص ٤٧٨. يجب أن نلاحظ أن الوطنية التي قال بها مصطفى كامل لم تستبعد من منهجها النحل العليا للجامعة الإسلامية، انظر كتاب «الحقيقة عن مصر» ص ٢٨ وما بعدها، ومشاهد الفرق ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ حيث يقول في ترجمة مصطفى كامل إنه ذهب أكثر من مرة إلى الاستانة وغيرها في مهام تتعلق بالجامعة الإسلامية. انظر أيضا «تراجم مصرية وغربية» للدكتور حسين هيكل ص ١٥٧. وكان يرجى أن تقضى جهود مصطفى إلى تأييد أغراض مصر الوطنية.

(٢) «الحقيقة عن مصر» تأليف الكسندر (لندن ١٩١١) ص ١٦٥.

(٣) المنار، ج ٩ (١٩١١) ص ٣٦.

(٤) نفس المصدر، ج ٢٧ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) ص ١١٩.

(٥) نفس المصدر ج ١٤ ص ٤٣.

وارتداد عن الاسلام لا شبهة فيه . (١)

وعلى أية حال فقد سطع نجم من الأمل الجديد بقيام أسرة ابن السعود الوهاية في بلاد العرب . والمناظر يقول : إن ابن السعود أكبر قوة إسلامية في الأرض بعد سقوط الدولة العثمانية وصيرورة حكومة الترك لا دينية ، وإن هذه القوة هي الوحيدة التي تنصر السنة ، وترفض البدع والدجل . (٢)

ويظهر أن تقدم التفكير الاسلامي في كثير من النواحي لم يصادف قبولا عند رشيد رضا ، ودفع به إلى ناحية المحافظين شيئاً فشيئاً ، وأبعده عن المجددين الأحرار . وكان من عادته أن يسمى جماعة الحزب المعتدل ، الذي يتوسط بين الجامدين الذين تعتمد قوتهم على انقياد العامة لهم انقياداً أعمى ، وبين أصحاب الآراء المتطرفة في التقدم وهم الذين يقولون باطلاق حرية العقل ، ويدعون إلى الأخذ بالحضارة الجديدة ، واتباع القوانين الوضعية وأساليب الحكم الحديثة .

وكان المصلحون المعتدلون يباينون أولئك وهؤلاء ، ويقولون إن الاسلام فيه الحل الوحيد الكافي لامور الاجتماع والسياسة والدين في العصر الحديث ، إذا سلك الناس في فهمه النحر الذي ينحوه أهل هذا الرأي .

وإذا كان هنالك ما يبرر دعواهم الاعتدال في بعض النواحي ، فإن الوقائع تنطق أحياناً بأن صاحب المناظر محافظ من المحافظين ، فهو في تفكيره كله يعتمد العسر في اتباع القرآن والسنة ، وسائر أحكام الشرع ، والأخذ بأضيق المعاني والوجوه . وهو يرى أن النزعة الحرة في هذه الأمور كالتسامح في اعتبار الشرع هو القانون الأساسي لجميع البلاد الإسلامية ، هذه النزعة ربما أضعفت كيان الدين كله ، وعرضته للخطر . ولهذا نجد المناظر يؤثر الوقوف إلى جانب المحافظين .

لقد تكلمنا فيما سبق عن الوطنيين في مصر وفي تركيا . ورأينا أن المناظر يرميهم جميعاً بالاحاد والمروق لأن الدين ليس من مقومات آرائهم في الوطنية . وهو يصف عالمين من شباب العلماء والكتاب في مصر هذا الوصف نفسه . وستكلم في فصل مقبل على نزعهما النقدية إزاء الأدب الاسلامي والنظم الاسلامية . ويكفيها هنا أن نشير إلى أن

(١) المناظر ، ج ٢٨ (١٩٢٧ - ١٩٢٨) ص ٥٨١

(٢) نفس المصدر ، ج ٢٧ ص ٦٣٨ وما بعدها . وكذلك ص ١ - ١٩ . أما الكلام عن الحلافة فانظر في الفصل العاشر من هذا الكتاب تحت عنوان علي عبد الرازق

موقف المنار من هذين الكاتين لم يكن أقل تطرفاً . أو أخف حدة من موقف المفرقين في الحافظة . فعند ما ثارت نائرة الناس حول أحد الموضوعين اللذين نشير اليهما الآن . تهيات الفرصة لرشيد رضا للاعراب عن رأيه في أمرين نبينا من تشعب الجدل في الموضوع الأصلي . ورأيه هذا يكشف الحدود التي يريد أن يفرضها على البحث العلبي عند ما يمس الأمور المتصلة بالعقيدة وبالقرآن على وجه خاص . وإحدى هاتين المسألتين هي :

إذا كان أحد المسلمين قد انتهت به دراساته إلى أن يرى رأياً تاريخياً أو علماً ، يناقض تعاليم القرآن ، مثل إنكار الوجود التاريخي لإبراهيم . فهل تنقطع عنه صفة الاسلام حتى ولو ظل متمسكاً بالدين في جميع الأمور العملية والاعتقادية

وجواب المنار على هذا هو : إن من يعتقد اعتقاداً مخالفاً لنس القرآن القطعي الدلالة غير متأول ، بحيث يعتقد أن خبر القرآن غير حق ، فلا شك أنه لا يعد من جماعة المسلمين : فمن أنكر وجود آدم ، أو إبراهيم ، أو إسماعيل فهو كافر : لأنه مكذب لكلام الله تعالى . ثم يقول رشيد رضا : وليس ينكر هذا على أي أحد الحق في تأويل بعض آيات القرآن تأويلاً مجازياً ، كقصة آدم مثلاً . ولا يمنع من قبول الحقائق الثابتة في العلم الطبيعي ، حتى ولو كانت تخالف الكتاب المنزل في ظاهر لفظه ، لأنه في هذه الحالة يجب تأويل عبارة الوحي تأويلاً على التجوز ، أو الكناية ، أو مراعاة العرف كغروب الشمس في العين ، أو البحر مثلاً . . (١)

أما المسألة الثانية التي تشعبت من الأولى فهي :

ألا يمكن أن يفرق المسلمون المتعلون في المستقبل القريب بين أحكام القرآن الخاصة بالأمور الدينية والأدبية ، وبين ما ورد فيه من الأمور التاريخية والعلمية . فيجعلونه معصوماً في الأولى دون الثانية ؟

على هذا يجيب رشيد رضا : بأن هذا الامكان بعيد جداً . (٢)

الاصطلاحات :

لقد بينا من قبل الصيغة العامة للاصلاحات التي شملت صفحات المنار خلال الثلاثين

(١) المنار ج ٢٨ ص ٥٨١ — ٥٨٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٨٢ .

عاماً بالماضية ، وذلك عند الكلام على محمد عبده وتعاليمه ، ثم عند بيان الغرض من إنشاء المنار .

وقد ذكرنا أن الخاصة التي ميزت هذه الإصلاحات هي أنها إصلاحات دينية ، أي أن الإصلاح الشامل لدين الاسلام هو الباعث الأول الذي كان يوحى بها ، وهو نفسه الغرض الذي ترمى إليه والوسيلة لتحقيقها .

وإذا كان صحيحاً أن الاهتمام بالنواحي الدينية البحتة كان له المكان الأول في تاريخ الحركة ، فإنه يجب علينا أيضاً أن نذكر أن الدين الاسلامي يتناول جميع نواحي حياة المسلمين ، فهو يشمل الحياة المدنية والاجتماعية والسياسية والدينية ، ولهذا كانت الإصلاحات التي عملوا لها تتناول كل هذه الأمور .

وأول هذه الإصلاحات هو أنه ينبغي أن تتغير الصورة التي ألفها المسلمون لطبيعة الدين الاسلامي ولقيمته ، فهم يعتقدون أن في الدين سرّاً روحانياً ، يمد الآخذين به بالنصر والقوة بصرف النظر عن خلقهم وأعمالهم . ويجب عليهم أن يعلموا أن قيمة الدين الحقيقية ليست في أسرار الروحانية أو قواه الخفية ولكنها في الحقيقة ، في أنه يكفل السعادة للإنسان في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، بارشاده إلى معرفة سنن الله التي تضبط رقي البشر ، أفراداً وجماعات . ويجب عليهم أن يعرفوا هذه السنن ، وأن يسيروا عليها في يقين وإيمان وأن يعلموا أن الله لا يمنع خيرات العالم من أولئك الذين يطلبونها بالطرق الصحيحة ، سواء أكانوا مؤمنين أم كفاراً . (١)

أما مشايخ الصوفية الذين أصبحوا الزعماء الروحيين للعامة فقد جعلوا الدين هزواً ولعباً وأداة للكسب والارتزاق ، واستبدلوا بذكر الله التغنى والرقص والتغنى ، وما كان ذكرهم إلا جحمة وححمة وهممة ودمدمة ، تشوبها صيحات ، ويعلموها مكاء وتصديده وهم ينشدون دعواتهم إنشاداً ، أو يرتلون أجزاءً من القرآن في موالد الأولياء ، فيثيرون بأعمالهم الخاس في صدور الناس أكثر مما تثيره المناسك الدينية الصحيحة ، ولهذا ضلت قلوب الناس بضلal شوخهم ، ونسبوا إليهم قوى خارقة للعادة ، وتوسلوا ببركاتهم أحياء وأمواتاً ، وأصبحت مقاصيرهم موضعاً للتقديس يلتمس الناس منهم الشفاعة عند الله ، حتى في الاستجابة لأموال مستحيلة عقلاً .

على هذا النحو أخذ المصلحون يبينون للناس عيوبهم، ويلقون بتبعها الأولى على رؤسائهم في الدين. (١)

ولا يسمح لنا المجال بالكلام على جميع البدع التي دخلت في الإسلام، ولكننا سنتخير القليل البارز من بينها، ونذكر كيف كان موقف المنار منها.

يقال إن كثيراً من البدع في العقائد والأحكام قد دخلت على المسلمين بتساهل رؤساء الدين، وتوهمهم أنها تقوى أصل العقيدة وتخضع العامة لسلطان الدين، أو لسلطانهم المستند إلى الدين. (٢)

وقد تفرع كثير من المفاصد عن الاعتقاد في الأولياء، فقد نسب الناس إلى كبارهم مثل عبد القادر الجيلاني، من الأسماء والصفات ما هو لله وحده، وأقاموا الصلاة حول أضرحتهم، وذبحوا عندها الذبائح، وأخذوا يأتون في الموالد التي يحيونها كل عام كثيراً من المفاصد والشُرور، كما يحدث في مولد أحمد البدوي في طنطا. (٣)

ويتصل بعض البدع بالطرق الصوفية، ومن أشدها ضرراً إسراف الناس في إجلال شيوخ الطرق، وخضوع المبتدئين من المتصوفة لرؤسائهم خضوعاً أعمى. وبما يبعث على الحزن والأسى تلك الأذكار الصاخبة التي يقيمونها.

وقد تفرع بعض البدع أيضاً عن الاعتساف في تقديس الكتاب الكريم، فاتخذ من آياته تماًم وتعاويز. وعمد الناس إلى التمسح بالعواميد والأحجار، وغير ذلك من الأشياء التي شاع بين الناس أن لها قوى خاصة.

ولقد تعرض رشيد رضا مرة لغضب المصلين في المسجد الحسيني، ولهذا المسجد كرامة خاصة لما ذاع بين الناس من أن رأس حفيد الرسول مدفونة فيه. وسبب ذلك هو أن رشيداً وقف مرة ليخطب الناس، وليبين لهم أن توقع البركة من التمسح بعواميد المسجد وغيره عبث لا جدوى فيه ولا غناء. (٤)

(١) المنار ج ١، سلسلة من ست مقالات ابتداء من ص ٦٠٦ بعنوان « زعمائنا ورؤساؤنا قد أضلونا » وعلى المتصوفة انظر ص ٧٢٣ — ٧٣٠ والتفسير ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩، ومقالين في المنار ج ١ ص ٤٠٤ وما بعدها على «سلطة مشيخة الطريق الروحية».

(٢) تفسير ج ٢ ص ٩٩.

(٣) المنار ج ١ ص ٧٧ وما بعدها و ص ٧٢٩ وما بعدها. وج ٨ ص ١٩١ و ١٩٢ و ج ٩ ست مقالات على كرامات الأولياء. ومولد طنطا ج ٤ ص ٥٩٤ — ٦٠٠.

(٤) المنار ج ٢ ص ٧٣٥.

وهناك بدع أخرى يبدو أنها لا ضرر منها في ذاتها، ولكن النار يقاومها لأنها ليست من الدين في شيء، كالكسوة التي ترسل من مصر إلى الكعبة في كل عام، والمحمل الذي يحتفل بسفره احتفالاً رسمياً. (١)

والسبب الأول لتأخر المسلمين هو أن الدين قد بعد عن بساطته الأولى وما كان عليه من السذاجة عند نشأته. وهذا هو رأى المنار ورأى الشيخ محمد عبده أيضاً. فقد كان الاسلام في أيامه الأولى دين يسر وبساطة فسهل على غير المسلمين تعلمه وفهمه من العرب وانتشر الاسلام بسرعة لا مثيل لها في التاريخ.

« ثم نجمت قرون البدع في المسلمين : ودخلت عليهم فلسفة الأمم وتقاليدها الملل من أقطارها ، واحتاجوا إلى التوسع في التشريع المدني والقضائي والسياسي ، فوضعوا علم الفقه بداعية حاجة الحكام ، وعلم الكلام لحراسة العقائد من البدع ونظريات الفلسفة المختلفة : فاختلفت بعقائد الاسلام وأحكامه العملية ما ليس منها ، وخرجت تعاليمه من فضاء السهولة والبساطة واليسر ، إلى مضائق الحزونة والتعقيد والعسر ، إذ كان الأعرابي في عهد النبي (ص) يتعلم من عباداته الشخصية في مجلس واحد ما يكون به مسلماً ، فصار يتعذر على المسلم الناشئ بين المسلمين أن يتعلم مذهب الدين الموروث في عدة سنين (٢) ... فوال بذلك ما ذكرنا من مزايا الاسلام القطعية التي كان بها على أكمله قبل أن يكتب شيء من المصنفات . » (٣)

وغاية ما ينشده المصلحون هو أن يرجعوا بالاسلام إلى صورته الأولى ، فإن أصول الدين الأساسية هي العقائد الصحيحة وتهذيب الأخلاق وأدب النفس وعبادة الله تعالى على الوجه الذي بينه وارتضاه . والقواعد العامة للعاملات بين الناس قد كملت كلها في عهد النبي (ص) .

« وأما أحكام المعاملات ، فبعد تقرير أصول الفضائل كوجوب العدل في الأحكام والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغي والاعتداء والنفس والحياة ، وحد الحدود لبعض الجرائم ، وبعد وضع قاعدة الشورى ، فوض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام الذين يجب شرعاً أن يكونوا من أهل العلم والعدل ، يقررون

(١) المنار ج ٨ ص ٨٣٩ — ٨٤٠ .

(٢) نفس المصدر ج ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ و ٦٤ .

بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان . وكان الصحابة عليهم الرضوان يفهمون هذا من غير نص عليه من النبي (ص) كما يعلم من الحديث الشريف . . . بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شيء يحكمون به وإن خالف السنة المتبعة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما في المصلحة لا بجزئيات الأحكام وفروعها . (١)

فيجب على المسلمين إذن أن يعودوا إلى ما كان عليه أهل الصدر الأول في زمن الراشدين الذين أمر النبي (ص) بالتمسك بسنته وسنتهم ، وأن يتركوا كل ما أحدث في الدين مما يخالف طريقته . (٢)

ويجب على العلماء أن يعينوا تفاصيل هذه العبادة وأن يأخذوا العقائد من القرآن من غير فلسفة فيها ، ويستدل عليها بالطريقة التي سلكها في الاستدلال .

و أما الأخلاق والآداب فحسبنا ما في الكتاب والسنة من بنائهما على قاعدة الاعتدال ، ولا يلتفت إلى إفراط بعض المتصوفة في الروحانيات والغلو في الزهد وغيره . (٣)

ثم يقترح المنار على العلماء أن يؤلفوا كتاباً جامعاً لجميع العقائد والمبادئ الأدبية والأخلاقية التي أجمع عليها المسلمون من مختلف الفرق ، وأن يكتبوه في عبارة سهلة . ثم ينقل إلى جميع اللغات التي يتكلمها المسلمون .

ويرى أن هذا الكتاب يجب أن يشتمل على أصول العقائد التي اتفق عليها المسلمون مع الإيجاز في التفاصيل ، وأن يسمح للمسلمين بالاختلاف في الأمور التي لم يقع الإجماع على أن المقول بغيرها كفر ، ولا يكفر مسلم بذهن لأصول العقائد المذكورة . (٤)

و أما العبادات كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك ، فما بينته السنة بالعمل وتناقله الخلف عن السلف كذلك بالاتفاق حتى صار معلوماً من الدين بالضرورة هو الذي يجب أن يأخذ به كل مسلم .

أما الأمور التي وقع فيها الخلاف في صدر الإسلام كالجهز بالبسملة أو قراءتها ، ورفع اليدين عند الركوع والقيام منه وعدم ذلك . . . فهو غير واجب وهو على التخيير ، فن

(١) المنار ج ٤ ص ٢١٠

(٢) المنار ج ٤ ص ٢١٥

(٣) المنار ج ٢١٦ ص ٤

(٤) المنار ج ١ ص ٧٦٧ و ج ٤ ص ٢١٦ و ج ٢٢ ص ١٨٤

ترجح عنده شيء بدليل أو بموافقة لحاله أخذ به . (١) وهذا يتبع المسلمون جميعاً في العبادات الأساسية مذهباً واحداً من مذاهب الفقه بدلاً مما هم عليه الآن من الانقسام الذي أفضت إليه تفاصيل المذاهب الأربعة مما لا عداد لها وليس لها شأن كبير في الدين .

وهناك بالطبع كثير من مسائل الفروع أفاضت فيها كتب الفقه في المذاهب الأربعة . ولكن الدستور العام للعبادات في هذا المذهب الواحد لن يعرض لهذه المسائل . ولكل مسلم أن يرجع فيها إلى ما قال به الإمامة كلهم أو واحد منهم ، وأن يعمل بما يراه أرجح منها بدلاً من أن يتقيد بأحكام المذهب الذي ينتمى إليه كما هو الحال الآن ، فيكون شأنه شأن المريض يستشير الطبيب الذي يفضل على غيره . فيكون من جهة يجتهد لأنه يجتهد في اختيار الرأي الذي يرجح عنده ، ومن جهة مقلداً لمن اهتدى بهديه من أصحاب المذاهب الأربعة . (٢)

ويتوقع المنار من توحيد أصول العقائد وإطلاق الحرية للأفراد في مسائل الفروع أن تخف حدة التعصب لمذهب يعينه ، وتقل الملاحاة بين أتباع المذاهب المختلفة ، وأن يتجادل المسلمون في مسائل الخلاف بالتى هي أحسن . (٣)

أما الأحكام الخاصة بالمعاملات والأموال الدنيوية والمعاشية فهذه ينبغي أن تعتبر مستقلة عن الدين وألا تعد جزءاً من قانون مقدس لا يتغير إلى الأبد ولا يتبدل ، كما هو الحال في كتب المذاهب الأربعة ، وذلك لأنها ليست تعبدية بل يحكم فيها العرف باختلاف الزمان والمكان وإن كانت تقوم على القواعد الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة . (٤)

وقد كان لما لبعض الأحكام في المذاهب الأربعة من طبيعة الاستمرار والجمود دخل كبير في تأخر الأمم الإسلامية في العصر الحاضر . من أجل هذا عدل كثير من حكومات الإسلام عن اتباع أحكام الشريعة ، لأنها لا تتناسب وحاجات هذا العصر .

وقد ردد المنار هذا الرأي في كثير من المواضع ، وضرب الأمثال العديدة لبيان ضرورة الملاءمة بين هذه الأحكام وبين ما تقتضيه الحياة في أيامنا هذه . ونستطيع أن

(١) المنار ج ٤ ص ٢١٦ .

(٢) المنار ج ٤ ص ٢٨٧ — ٣٦٩ وج ١٢ ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٣) المنار ج ٤ ص ٢٩٣ وج ٢٢ ص ١٨٥ .

(٤) المنار ج ٤ ص ٨٥٩ .

نختار مثلاً أو مثلين من الكتاب الذى وضعه رشيد رضا عن الخلافة (١)

يقول رشيد : « إن الترك نصبوا خليفة متقنا لصناعتي التصوير والموسيقى ، وللعزف بالآلات الوترية ، وكل من هذين العاملين محرم ومسقط للعدالة في المذاهب الأربعة ، ومن أشدها فيه مذهب الحنفية الذى ينتمى إليه الشعب التركى . وقد ردت المحكمة الشرعية بمصر شهادة أستاذ موسيق (موسيقار) من عهد قريب ، ولكن لكل من المسألتين تخريجاً في الاجتهاد كما سنشير إليه في هذا البحث .

وقد سئل الغازى مصطفى كال باشا . فى أثناء سياحته الأخيرة فى الأناضول ، عن صنع التماثيل ونصبها فى البلاد أليس محرماً شرعاً ؟ — وقد روى أنهم سينصبون له تماثلاً فى أنقرة — فأفتى بأنه غير محرم اليوم كما كان محرماً فى أول الاسلام وقرب العهد بالوثنية ، وحزم بأنه لا بد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لأنه من فنون حضارة العصر الضرورية . » (٢)

على أن الذين يستطيعون جعل الأحكام فى الاسلام متفقة مع حاجات العصر الحاضر هم العلماء وأهل رأى وحكم . فلهم من معرفتهم بالعلوم الدينية والدنيوية وإجادتهم لها ما يؤهلهم لهذا الأمر . ولا بد من أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ويضعوا كتاباً فى الاسلام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة . موافقاً لحال الزمان ، سهل المأخذ ، لا خلاف فيه . ويأمر الامام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به ، وهذه هى وظيفته . فإن لم يقوم بها ، فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها ، فإن لم يفعلوا ، فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلمة المسلمين . » (٣)

« وينبغى فوق هذا . أن تنشأ مدارس يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعى ، » (٤)

(١) الخلافة والأمامة العظمى ، القاهرة ١٣٤١ — ١٩٢٢ ، ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) قرر محمد عبده رأياً شبيهاً بهذا فى كلامه على الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها فقال إنها ليست محرمة ما دام أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل . انظر تاريخ ج ٢ ص ٤٤٤ وما بعدها . ويرى التاريخ هذا رأى نفسه ، التاريخ ج ٤ ص ٥٦ .

(٣) التاريخ ج ٤ ص ٨٦٠ — ٨٦٦ ، جولدزير من ٣٣٤ و ٣٣٥ .

(٤) التاريخ ج ٢٧ ص ١٤٢ .

وقد مس مجلس النواب المصرى فى دور انعقاده فى سنة ١٩٢٨ الطريقة التى تنفذ بها هذه المبادئ. وبعض ما يتفرع عنها من المسائل : وذلك فى المناقشة التى دارت على اقتراح قدم إلى المجلس بأبطال الأوقاف الأهلية لأسباب عدة ، كان من بينها سوء التصرف .

ولئن كان رشيد رضا يسلم بوجود المفاصد الاقتصادية وسوء التدبير فى كثير من الحالات ، ويرى أيضاً أن كثيراً من الأوقاف مخالف لأصول الشرع الصحيح ، مثل الأوقاف التى توقفت لتشييد القبور وتزيينها ووضع المصاييح عليها ، فإنه يرى أن الوقف فى ذاته له أصل فى الشرع الإسلامى ثابت بالنص والعمل المتواتر من العصر الأول إلى اليوم فلا يمكن إبطاله باجتهاد مجتهد أو إلغاؤه لسوء التصرف .

وقد تفرع عن هذا أمر له خطره هو أن السلطة التشريعية فى الحكومة التى قامت بموجب الدستور أصبح لها الحق فى إصدار تشريع ينسخ شيئاً من شرع الله الثابت بنص الكتاب أو السنة الصحيحة . ويتكر رشيد رضا أن يكون للبرلمان هذا الحق : مادام الدستور يقرر أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى . أما غير ذلك من أمور التشريع التى لا تتصل بالنصوص القطعية أو العمل المتواتر فهذه تحكم فيها الأدلة وتراعى فيها مصلحة الأمة . (١)

صحيفة الدعوة والإرشاد :

من المبادئ الأساسية التى نادى بها حركة الشيخ محمد عبده ، أن كل مسلم يجب عليه أن يعد نفسه مكلفاً بتقوية روابط الإسلام بين إخوانه فى الدين ، وأن يحضهم على أداء فرائضه واتباع أحكامه الخلقية .

وليس الأمر قاصراً على هذا ، بل يجب عليه أيضاً أن ينشط إلى نشر الإسلام بين غير المسلمين إذ أن الإسلام أنزل للناس جميعاً .

وهذا المبدأ كالاتجاه العام للحركة فى الشؤون الدينية والدنيوية ، يسلم بضرورة نشر التعليم نشرأ عاماً بين الناس . وقد نادى رشيد رضا فى جميع مقالاته وخطبه ، كما فعل محمد

(١) المنار ج ٢٩ ص ٧٥ — ٧٧ . يقال ان أمراً كهذا حدث فى تشريع الزواج والطلاق وفى اقتراح قدم أيضاً الى البرلمان بإلغاء منصب المفتى . ويكرر المنار رأيه القائل بضرورة تأليف لجنة من أفاضل العلماء لتدرس أشباه هذه المسائل كلها وتقدم تقريراً بأحكام الشريعة فيها .

عبده من قبل ، بوجوب قصر جهود المسلمين على عمل : هو خير الأعمال جميعاً ، ألا وهو إنشاء المدارس . ويقول رشيد إن إنشاء المدارس خير من إنشاء المساجد ، لأن صلاة الجاهل في مسجد لا خير فيها ، ولكن فتح المدارس يقضى على الجهل فتؤدى الفرائض الدينية والأعمال الدنيوية على وجهها الصحيح . (١)

وهو يقرر في موضع آخر أن الطريق الوحيد لسعادة أمة من الأمم إنما هو في انتشار التعليم فيها انتشاراً عاماً . (٢)

وينقد المنار سياسة الحكومة في التعليم لسيين :

الأول : لأنها قصدت بالتعليم إلى إعداد شباب يصلحون للخدمة المدنية أو للعمل في مصالح الحكومة بدلاً من أن تقصد التعليم لذاته .

والثاني : لأن برامج التعليم لا تمنى عناية كافية بالتعليم الديني . وإن كانت في جملتها لا تناصب الدين العداء . وبلغ المنار إلحاحاً قوياً في ضرورة عناية جميع المدارس بتعليم فرائض الدين ومبادئ العقائد وأصول الآداب الدينية . (٣)

وقد أنشئت جمعية الدعوة والارشاد لتكفل تحقيق هذه الأغراض ، ولكي تعمل في الوقت نفسه على مقاومة التبشير بالنصرانية في بلاد الاسلام .

خطرت فكرة إنشاء هذه الجمعية لرشيد رضا عند ما كان يطلب العلم في مدارس طرابلس . وهو يحدثنا بأنه كان كثير التردد على مكتبة المبشرين الأمريكيين في تلك المدينة ، حيث كان يقرأ جريدتهم الدينية وبعض كتبهم ورسائلهم ، وطالما تمنى أن يكون للمسلمين جمعية كجمعية هؤلاء المبشرين ومدارس كمدارسهم .

فلما هاجر إلى مصر قويت عنده هذه الفكرة ، وبدأ منذ سنة ١٩٠٠ يكتب في وجوب الرد على الدعوة النصرانية بمثلها من جانب المسلمين ،

ونظراً لانعقد مؤتمر الأديان الياباني في سنة ١٩٠٦ روج رشيد لفكرة دعوة اليابان

(١) المنار ج ٦ ص ١٥٢ ، وجولنيزير ص ٣٤٢ .

(٢) المنار ج ١ ص ٤٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٦ — ٢٧٤ انظر قوله في برامج الدراسة . تجد اقتراحاً كهذا وقدما شيئاً بنقد المنار في مقال لمحمد عبده عن نظام التربية في مصر . ج ٢ ص ٣٦٤ — ٣٨١ وكذلك في المنار ج ١٣ ص ٥٩٦ .

لإعتناق الاسلام: وأخذ منذ ذلك الحين يشتغل بتأسيس جمعية للدعوة من أهم أعمالها إنشاء مدرسة لتخريج الدعاة. وصادف المشروع قبولاً عاماً في البلاد الإسلامية، غير أن الظروف عملت على إرجاء تقدمه عدداً من السنين. (١)

ثم كتب له الظهور مرة ثانية في سنة ١٩٠٩. وأريد تنفيذه في تركيا حتى يستمتع القائمون به بالحرية التي كفلها الدستور، ولكي يخلصوا أيضاً من المعارضة التي كانوا يلقونها من الحزب الوطني في مصر وعلى رأسه محمد بك فريد والشيخ عبد العزيز جاويش. (٢)

وأقام رشيد رضا عاماً كاملاً في الأستانة يعمل للمشروع ويروج له بين المستثمرين وأصحاب المناصب. حتى انتهى الأمر بموافقة الحكومة على تأليف الجمعية وإنشاء المدرسة بعد أن أدخلت بعض التعديلات على الخطة الأصلية.

ولكن الوزارة التي وافقت على المشروع سقطت في ذلك الوقت العصيب، فاقضى الحال أن يستأنف رشيد بذل جهوده مع الحكومة الجديدة، وأقرت هذه الحكومة المشروع على شروط لم يكن رشيد رضا راضياً عنها. (٣)

وكان من أثر هذا أن ولى وجهه شطر مصر واستقر رأيه على إنشاء الجمعية والمدرسة في القاهرة. وتألقت الجمعية فيها وأسندت رياستها إلى محمود بك سالم، وعهد إلى رشيد بوكالة الجمعية وإدارة المدرسة. واعتبر عضواً في الجمعية كل من تبرع بالمال من المسلمين أو دفع قيمة الاشتراك السنوى فيها (٤)

وقد تبرع أمير عربي كان يشتغل بالتجارة في بومباي بمبلغ كبير من المال، وافتتحت المدرسة في جزيرة الروضة بالقاهرة افتتاحاً رسمياً في ليلة الاحتفال بالمولد النبوى، وبدأت

(١) المنار ج ١٤ ص ٤٢ — ٤٣. يتساءل محمد عبده بمناسبة زيارته لدير الكيوشين ومدرستهم في بلرم، عما إذا كان قد خطر المسلمين في بال إنشاء فرع من فروع التعليم للشعر الدين وتقوم أصوله بين أهله — تاريخ ج ٢ ص ٤٢٦. ثم أخذ بعد هذا يدير الخطط لإنشاء مدرسة للمعلمين — المنار ج ٨ ص ٨٩٥. ولكن ينكر رشيد مع هذا أنه أخذ هذه الفكرة عن محمد عبده ويقول ان الشيخ عبده لم يشكلم قط عن إنشاء جمعية أو مدرسة للدعوة — المنار ج ١٤ ص ٥٨.

(٢) المنار ج ١٤ ص ٣٧، ٤٢ و ج ١٥ ص ٩٢٥ — ٩٢٦ نسبوا إليه أنه كان يعمل في خفاء على قلب الدولة العثمانية وإقامة دولة عربية تحت الحماية البريطانية.

(٣) المنار ج ١٤ ص ٣٥ — ٣٧ و ٤٣ — ٤٦.

(٤) نفس المصدر ص ١١٦ — ١١٧ و ص ١٩٣.

الدراسة فيها في اليوم التالي ، أى في يوم ١٣ ربيع الأول عام ١٣٣٠ هـ الموافق ٣ مارس سنة ١٩١٢ م . (١)

وقد وصفت المدرسة التي سميت مدرسة أو دار الدعوة والارشاد بأنها مدرسة كلية تعلم فيها جميع العلوم والفنون التي تدرس عادة في الكليات مع التربية الدينية وزيادة العناية بالعلوم الإسلامية . (٢)

وأفاضت صفحات المنار في الكلام على إنشاء الجمعية وعلى نظم المدرسة ومناهج التعليم فيها . (٣) وكانت المدرسة تقبل في عداد طلبتها شباب المسلمين الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والعشرين ، على أن يكونوا قد حصلوا من التعليم ما يسمح لهم بتلقى دروسها . وكان يفضل منهم من كان من بلاد إسلامية بعيدة كالصين والهند والملايو وغيرها ، حيث الحاجة فيها إلى المسلمين أعظم . وقبلت المدرسة طلاباً من إفريقيا الشرقية والشمالية ومن تركيا والتركستان والهند وجاوه والملايو . (٤)

وكانت تعلم الطلاب وتؤدبهم وتقدم إليهم الغذاء مجاناً ، وتمد المحتاجين منهم بالمال . وكانت تعطي الطالب شهادة مرشد إذا قضى ثلاث سنوات في الدراسة ونجح فيها . وهذه الشهادة تؤهل الطالب للقيام بالدعوة والارشاد بين المسلمين أو للتدريس في مدارس الجمعية . أما إذا أراد الطالب مواصلة الدراسة بعد هذه المدة ثلاثة أعوام أخرى فإن هذا يؤهله لأن يصبح داعياً من الدعاة ، أى أولئك الذين يقومون بدعوة غير المسلمين إلى الدخول في الاسلام .

وكان يجب على كل طالب أن يتعهد بقبول التوجه إلى أى بلد يراد إيفاده إليه . (٥) وقد تعطلت المدرسة عند نشوب الحزب العظمى ولم تفتح أبوابها مرة أخرى حتى الآن .

• • •

(١) المنار ج ١٥ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ . وجولديزهر ص ٣٤٣ - يذكر جولديزهر عاماً أسبق .

(٢) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ و ٨٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٢ وما بعدها و ص ٧٨٥ وما بعدها و ص ٨٠١ وما بعدها .

(٤) نفس المصدر ص ٩٢٨ .

(٥) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ - ٧٨٨ .

تفسير المنار :

تفسير المنار هو الاسم الذي أطلق على تفسير القرآن الذي بدأه الشيخ محمد عبده ، ثم واصله بعد وفاته السيد رشيد رضا .

ولعله من المناسب أن يقرن اسم هذا التفسير بالمنار ، لأنه نشر أولاً على صفحاته قبل أن يطبع في شكل كتاب مستقل ، ولأن صاحب المنار كان له إلى حد كبير : الفضل في إخراجه .

وفي الحق إن الشروع في كتابة هذا التفسير يرجع إلى همة رشيد رضا قبل كل شيء . آخر كما يؤخذ من رواية المنار . (١) فقد جاء إلى القاهرة ولم يكده يستقر به المقام فيها حتى أخذ يدفع الشيخ محمد عبده إلى وضع تفسير للقرآن كله ، ينفع فيه من روحه التي تجلت في مقالات العروة الوثقى .

وكان الشيخ عبده يرى في ذلك الوقت أن الحاجة لا تدعو إلى وضع تفسير جديد ، وأنها إذا دعت إلى ذلك ، فإن هذا التفسير الجديد لن يحقق الأغراض التي تقصد من وراء وضعه . ثم رضى بعد هذا بأن يقرأ درساً في التفسير في الجامع الأزهر . وحضره عليه رشيد ، وكان يكتب في أثناء إلقاء الدرس مذكرات يودعها أهم ما قاله أستاذه ، ثم نقحها فيما بعد ، ووسع فيها وعرضها على الشيخ محمد عبده فأقرها ، وصحح ما رأى تصحيحه منها . وشرع ينشر هذا التفسير في المنار ابتداءً من المجلد الثالث (سنة ١٩٠٠) بعنوان تفسير الشيخ محمد عبده . وقد نشر رشيد رضا التفسير منسوباً إلى أستاذه لأنه رأى وجوب ذلك ما دام أن الشيخ عبده قد اطلع على ما كتبه قبل نشره ووافق عليه .

وبدأ رشيد في حياة الامام بتجريد تفسير الجزء الثاني من مجلة المنار ، وطبعه على حدة . وطبع أولاً تفسير سورة العصر (السورة ١١٣) : ثم شرع في طبع الجزء الأخير من القرآن الذي يبدأ بالسورة ٧٨ وينتهي بالسورة ١١٤ ، وأوله سورة الفاتحة وقرله تعالى « عم يتساءلون » . (٢)

وأول ما نشر من التفسير الكبير هو الجزء الثاني ، وذلك لأن الجزء الأول كان

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٠ وما بعدها .

(٢) أنظر تاريخ الطبع في نبت المصادر .

مختصراً ولم يلتزم فيه ما التزمه فيما بعده من تفسير جميع عبارات الآيات وذكر نصوصها
ممزوجة فيه .

ونشر تفسير الأجزاء الثاني والثالث إلى العاشر ما بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٣١، ووصل
في هذه الأجزاء إلى تفسير الآية ٩١ من سورة التوبة ، ثم أعاد النظر في تفسير الجزء
الأول ليتفق في منهجه مع الأجزاء الأخيرة ، ونشره في نوفمبر سنة ١٩٢٧ بعنوان
تفسير الجزء الأول . (١)

وبعد وفاة الشيخ محمد عبده رأى رشيد رضا أن يواصل التفسير على منهج أقرب
ما يكون إلى منهج أستاذه . وكان كثير مما كتب من التفسير في حياة الامام من وضع
رشيد رضا نفسه وإن كان قد عزاه إلى أستاذه .

فلما قبض الله الامام إلى جواره ميز رشيد بين ما حفظه من كلمات الامام وبين
ما كان من إنشائه هو . وهو يقول :

« وإنى أعتقد مع هذا أنه لو بقى حياً واطلع عليه لأقره كله » .

وقد عدل رشيد منهجه بعض الشيء ليتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة
سواء أكان تفسيراً لها أم في حكمها ، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية ، أو
المسائل الخلافية بين العلماء ، وفي الاكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة ، وفي
بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها وغير ذلك مما رأى
أن الضرورة تقتضيه . غير أن رشيداً يشير على قارى. تفسيره بأن « يقرأ الفصول
الاستطردادية الطويلة وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتداء
به في نفسه ، الذي هو المقصود بالذات منه » .

ولما أصدر رشيد رضا الجزء الأول : نشر فاتحته في المنار (٢) وأفاض فيها في نقد
المناهج المختلفة التي سلكها المفسرون في تفسير القرآن : وبخاصة ما تعلق منها بالروايات
المأثورة عن الصحابة والتابعين . وهو يقرر أن أكثر التفاسير السابقة تشغل أولاً
بمناقشات في المصطلحات اللفظية ، أو الجدل الكلامي وتأويلات المتصوفة ، وبما نشأ من
الخلاف بين الفرق . وزاد الفخر الرازي أمراً آخر ، هو ما يورده في تفسيره من الآراء

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٤١ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٦٤١ .

العلية التي كانت معروفة في عصره . وقلده في هذا أحد المفسرين المعاصرين ، فانه يكثر من الكلام على العلوم الحديثة ، مثل علم الفلك ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان ، فيما يسميه « تفسير الآيات » . (١)

وليس من شك في أن بعض علوم الوسائل ضرورية لفهم القرآن ، أو معينة على فهمه ولكن رشيداً يرى أن استخدام هذه العلوم إلى الحد البعيد الذي ألفه المفسرون ؛ يشغل القارىء ويصرفه عن القصد الحقيقى للكتاب المنزل . (٢)

ومن الروايات المأثورة ما هو ضرورى أيضاً في التفسير ؛ لأن ما صح من المرفوع لا يقدم عليه شيء ، ويليه ما صح عن علماء الصحابة مما يتعلق بالمعاني اللغوية أو عمل عصرهم . والصحيح من هذا وذاك قليل . وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلّة أهل الكتاب ؛ وجل ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم ، وما يتعلق بكتبهم ومعجزاتهم ، وفي تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف (سورة ١٨) ومدينة إرم ذات العماد (سورة ٨٩ آية ٦) وغيرها ... وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها الرواة حتى بعض الصحابة .

وقد أورد رأى ابن تيمية في شيء من التطويل . وأبى أن يصدق الاسرائيليات ، سواء ما صح منها وما كان باطلاً في ذاته ، بما في ذلك ما كان سنده كعب الأخبار ووهب ابن منبه ، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل ، كما يقول ، اغتروا بهما وعدلوهما بالرغم مما ظهر لنا من كذبهما .

والنتيجة التي يصل إليها رشيد من هذا كله هي أنه يجب ألا تصدق الروايات المأثورة إلا إذا أيدتها الحديث الصحيح المروى عن صحابي والمرفوع إلى النبي (ص) . (٣)

ويقترح رشيد رضا أيضاً أن تجمع الروايات المفيدة في كتب مستقلة ، ك بعض كتب الحديث وأن تبين قيمة أسانيد ما ثم يذكر في التفسير ما يصح منها بدون سند . (٤)

• • •

(١) الراجع هو أن المقصود بهذا هو الشيخ طنطاوى جوهرى انظر الكلام عليه في الفصل التاسع .

(٢) النار ج ٢٨ ص ٦٤٧ .

(٣) النار ج ٢٨ ص ٦٥٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦٤٨ .

لقد أوردنا في مناسبات عدة كثيراً من الشواهد التي تبين الطريقة التي كان يستنبط بها الشيخ محمد عبده تعاليمه من القرآن ، وكيف كان يستشهد به على صدقها . بل نجد أكثر من هذا ، أن كثيراً من هذه التعاليم وردت في القرآن نفسه . وقد كان الشيخ عبده يؤكد دائماً أن الكتاب من عند الله وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وهو يذهب إلى أن القرآن نزل على الترتيب الذي هو عليه بالفاظه وارتباط معانيه . وكانت التفسير القديمة ، كتفسير الجلالين (١) الذي اعتمد عليه في درسه ، تقول أن رعاية القواصل في أواخر الآيات كانت التزاما للجمع في الآيات القصيرة ، وتذهب إلى أن هذه الرعاية حددت أحياناً مواضع المترادفات كالرؤوف والرحيم وأيهما يسبق الآخر في الوضع ، ولكن تفسير المنار يقرر أن القرآن ليس بشعر ولا التزام للجمع فيه ، بل هو من عند الله الذي يضع كل شيء في موضعه . (٢)

وبسلك تفسير المنار هذه الطريقة بعينها في كلامه على أسباب النزول فقد ذهب قدماء المفسرين إلى القول بأن بعض السور أو الآيات أو أجزاء من الآيات نزلت لأسباب متفرقة ، ولكن تفسير المنار يعنى ببيان الارتباط المعنوي الذي يربط هذه الأجزاء المتفرقة في كل آية معاً ، أو يربط آية بآية أخرى في تفسير الآيات ٢١٦-٢١٨ من السورة ٢ ، التي تتكلم عن الحمر والميسر وعن الاتفاق والبر باليتامى على التوالي يقول .

« إنه لما كان الأمران الأولان يبينان حال فريقين من الناس في الاتفاق وبذل المال ناسب أن يذكر بعدهما السؤال عن صنف هو من أحق الناس بالاتفاق عليه ، وبذل المال في سبيل تربيته وإصلاح شأنه . وهو اليتامى » . (٣)

العوامل المقومة :

قبل أن نختم عرض أصول الحركة التي أطلنا الكلام عليها في الفصول السابقة ، واتجاهاتها ، نود أن نبين في إيجاز أهم العوامل التي أثرت فيها . وهي . كما قال جولدزير

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٥ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ١١ و ١٢ والمنار ج ٧ ص ٩١ — انظر تفسير السورة ٢ آية ١٣٦ .
— ١٣٨ وكذلك جولدزير ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٣) تفسير ج ٢ ص ٣٥٠ .

في كتابه الذي أشرنا إليه كثيراً (١) عوامل ثلاثة :

أولها ، آراء الغزالي في الآداب الدينية

وثانيها ، النزعة المبالغية في المحافظة لاثنتين من حاربا الوثنية في القرن الثالث عشر الميلادي وهما ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

أما العامل الثالث . فهو ضرورة المسيرة لحاجات التقدم الحديث .

وما لتعاليم الغزالي (٢) من أثر كبير في تحديد مقوم من أهم مقومات الحركة ، وأجلها خطراً ، يصور تصويراً قوياً ما لهذه التعاليم من نفوذ حتى مدهش ، وبين كيف أنها ما زالت تؤثر في الاسلام . فقد تأثر الثلاثة الذين نهضوا بهذه الحركة بمصنفات الغزالي تأثراً بعيد الغور . أما جمال الدين . فبالرغم من قلة ما وصل إلينا من مؤلفاته ، نجد في ذلك القليل الدليل على ما كان لكتب الغزالي من القيمة عنده .

ولسنا نخطئ . أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده .

أما محمد رشيد رضا ، فيقرر أن الغزالي كان معلمه الأول العظيم الذي اهتدى بهداه في باكورة أيامه .

ويبدو أثر الغزالي فيهم من كثرة استشهادهم بمؤلفاته . بل يبدو أكثر من هذا في قولهم بالكثير من آرائه الدينية المشهورة ، وفي ذكرهم لألفاظه وعباراته بنصها ، وكذلك في الروح التي تطفئ على تصورهم للحياة الدينية كلها ، وتجعلها شيئاً نفسانياً ، أو أمراً من أمور القلب ، وشاغلاً من شواغله ، لا صلة بينه وبين المظاهر الخارجية إلا على نحو ثانوي تافه .

ونستطيع أن نجد المثل البارز على هذا فيما ذكرناه من آراء الشيخ عبده في الإيمان وفي الصلاة وأداء الفرائض الأخرى ، فالرأي الذي يقرره في هذه الأمور يصور نزعة من النزعات التي تمثلت في حركة الشيخ عبده وبين الطابع الذي أرادت هذه الحركة أن تطبع به العبادات والعقائد الاسلامية في العصر الحاضر .

ونستطيع أن نقول أيضاً . إن الشيخ عبده قد تأثر هو ومدرسته بالغزالي في التسك بوجوب درس القرآن والاجتهاد في فهمه دون الرجوع إلى المصنفات الكثيرة في علم الكلام ، حتى يستقي المسلمون دينهم من ينبوعه الصحيح .

(١) جولدزيرر ص ٣٣١ - ٣٢٢ .

(٢) (١٠٥٩ - ١١١٥ م) .

وقد تأثر به كذلك في المحاولة التي أراد بها تبسيط العقائد حتى يسهل فهمها على الجمهور . (١)

أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة فهو ابن تيمية (المتوفى سنة ١٣٢٨ م) وابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ١٣٥٥ م) فقد شتا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد ، وقررا أن لها الحق في الاجتهاد . ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله ، واعتمدا على المصادر الأولى ، واشتد هجومهما على الصوفية ، وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء ، وببثا تعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الائمة الأربعة تشدداً وأشدّهم تمسكا بالنصوص .

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون ، وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين رجحت كنفهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر ، وأعاد إليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر .

ولا شبهة لدينا في أن المصلحين المصريين استلهموا بعض جهودهم من جهود أولئك المصلحين السابقين . لهذا لا نجد وجهاً للدهشة عند ما نجد صاحب المنار يشكو من رمى البعض له بالاعتزال ، أو قولهم عنه إنه وهابي عند ما كان يعترض على بعض العبادات الشائعة . (٢)

وقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما في الاقتا. من اعلام الموقعين ، لابن قيم لأن سنده نص القرآن والسنة (٣) وكان يعتمد على ابن تيمية لأنه كان من أعلم الناس ، إن لم يكن أعلمهم بمثارات هذه البدع ، ومن أقدرهم على بيان وجوه مخالفتها للدين الاسلامي . (٤)

وقد نشر المنار طائفة من مصنفات هذين العالمين ، وأعيد طبع بعضها بواسطة المنار أو برعايته .

ويمكننا أن نشير إلى أن التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الإصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية : كان يمكنهم من دفع معارضات

(١) ماكدونالد — تطور الفكر الاسلامي من ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢) المنار ج ١ ص ٤٢٥ .

(٣) نفس المصدر ج ٤ ص ٨٩١ .

(٤) المنار ج ٢٨ ص ٤٢٣ — ٤٢٤ .

خصومهم المزمعين ، لأن هذه الآراء فيها دليل على أنهم يتبعون أشد مذاهب الاسلام تمسكا بالنصوص .

ولسنا نجد حاجة إلى إطالة القول فيما كان لمقتضيات التقدم الحديث من الأثر في حركة الشيخ محمد عبده . فقد كانت هذه المقتضيات علة لوجود الحركة بما استدعت من إصلاح ديني يلائم حاجات العصر الحاضر ويظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره ديناً أنزل للناس كافة .

الفصل التاسع

حزب المنار

عند ما نقول « حزب المنار » نريد بذلك أولئك الذين تأثروا بتعاليم الشيخ عبده وكانت لهم أنصبة متفاوتة في الحركة التي أنشأها . وربما كان لهذا التعبير وجه من الصواب إذا راعينا أن المنار كان الصحيفة التي هيأت لآراء الشيخ عبده الحظ الأوفى من الانتشار ، وأنه كان الأداة التي انتظمت حولها جهود العاطفين على حركة الإصلاح .^(١)

على أنه يجب ألا يفهم من كلمة « حزب » التي أطلقناها على هذه الجماعة : أن الذين جاهروا باعترافهم لآراء الامام كانوا كثيرى العدد ، أو أنهم كانوا يؤلفون حزباً منظماً بالمعنى المعروف .

وليس من شك في أن تعاليم الشيخ عبده كان لها أثر عظيم في مصر وفي غيرها من الأقطار الإسلامية ، وقد لاقت القبول عند كثير من الناس وبخاصة المستبشرين منهم . وقد بينا مدى هذا الأثر فيما سبق ، فان كثيراً ممن تأثروا بمبادئه تأثراً متفاوت الدرجات قد اقترنت أسماءهم بالجمعيات الأدبية والخيرية والدينية . وبالجمعيات السياسية أيضاً . على أن هذا لا ينقض حقيقة لا شك فيها . تلك هي أن أولئك الذين اشتركوا بشكل ظاهر في الإصلاحات التي نادى بها : وهم الذين يسميهم رشيد رضا دعاة الإصلاح المعتدلين : « كانوا دائماً قلة . ويقول عنهم المنار . ولا يزال هؤلاء هم الأقلين (ثلث من الأولين وقليل من الآخرين .) »^(٢)

ومن الممكن أن نجد في « تاريخ الأستاذ الامام » وفي صفحات المنار وغيره من المطبوعات المختلفة : وفي المقالات الكثيرة التي نشرت في الصحف : أسماء كثير من الذين اتصلوا في حظوظ متفاوتة ، إما بجمال الدين الأفغانى أو بالشيخ محمد عبده . على أن كل الذى نعرفه عن هؤلاء هو أنهم كانوا من تلاميذ الواحد أو الآخر ،

(١) اصطلاح على هذا جولنزيهر ص ٣٢٦ وغيرها وهو يطلق عليهم أيضاً « جماعة الشيخ عبده »

و « جماعة الشيخ عبده والمنار » .

(٢) المنار ج ٢٩ ص ٦٦ .

وقليل منهم من تلمذ للثنتين معاً ، والتاريخ لا يذكر لنا شيئاً عن الدور الذي لعبوه في تقدم حركة الإصلاح .

وقد عرف عن غيرهم أنهم كانوا من تلاميذهما أو أنهم اتصلوا بهما زمناً ما ، لكن يظهر أنهم تأثروا بمبادئ الإصلاح تأثراً ضعيفاً ، أو أن مصالح أقوى نأت بهم فيما بعد إلى جانب آخر .

وهناك آخرون كانوا مخلصين في اعتناق مبادئ الإصلاح ، ومنهم الكثيرون من أصحاب الشأن في الحياة العامة الذين أبدوا الإصلاح ووقفوا إلى جانبه عند ما كان هذا أمراً غير ألف .

ولو أننا أوردنا قائمة بالأسماء التي نعرفها ، وأوردنا ما تيسر لنا من تراجم القليل من أصحابها ، لكان في هذا إملال للقارئ الذي يحمل التطورات التي تعاقبت على مصر في الخمسين عاماً الأخيرة . بيد أن لهذا خطره وقيمه ؛ إذ هو يصور لنا جانباً كبيراً من الطبقات المتعلبة التي تأثرت بحركة الشيخ عبده ، وبين المدى الذي تغلغل إليه هذا التأثير في بيئات مختلفة .

وليس من اليسير أن نحصى الأفراد الذين تأثروا بتعاليم الامام . وينبغي ألا ننسى أن هؤلاء جميعاً كانوا ، كما ذكر المنار ، أصحاب ظلال من التفكير مختلفة ، وكانت لهم ألوان من العواطف المتباينة . فبعضهم كانوا يميلون إلى أهل السنة وأصحاب الرأي المحافظ على القديم ، والبعض الآخر كان هوام مع الأحرار دعاة الحضارة المصرية . (١)

وعلى أى حال سيدو من الأسماء التي نستطيع أن نعرض لها أن كثيراً من مختلف الطبقات لبوا دعوة الامام ، وأنها أثرت في نواحي كثيرة من حياة البلاد .

الأزهريون :

وأول ما يیدهننا من الحقائق هو أن الأزهرين أو الشيوخ لم تجتذبهم مبادئ الشيخ عبده وتعاليمه كما اجتذبت طبقة المطرشين المتأثرين بالحضارة الغربية ، وكان العدد الأكبر من مريديه وتلاميذه من أرباب المناصب العالية في القضاء أو أساتذة المدارس العليا أو رؤساء المصالح الحكومية (٢) وكان بعض هؤلاء قد تعلم في الأزهر ؛ ولكن أكثرهم كانوا ممن تلقوا شيئاً من علوم الغرب

(١) المنار ج ٩ ص ٢٠٥ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ١٣٧ و ٧٥٧ .

وقد يبدو هذا غريباً في أول الأمر . بالنظر إلى الجهود الطائلة التي بذلها الشيخ عبده لإصلاح الأزهر وممارسته التعليم فيه وقرائه للدروس في راحته ، ولكن دهشنا نقل عند ما تذكر ما لهذه الطبقة من الصبغة المحافظة بالضرورة ، وما كان الأزهر من أثر قوى في التمسك بتقاليد السلف دون أن يمسها شيء .

وليس من الضروري أن نعيد هنا ما ذكرناه من قبل عن المعارضة التي لاقاها الشيخ عبده من هذا العنصر الأزهرى المحافظ . غير أنه بالرغم مما لقيه على أيديهم من المناهضة القوية : اجتذبت دروسه عدداً كبيراً من المجاورين وأصبح الكثير منهم من تلاميذه . وبعض هؤلاء كانوا ممن جلسوا إلى جمال الدين وظلوا يؤيدون حركة الإصلاح عند ما أخذ الشيخ عبده زمامها بين يديه .

وكان من بين أفاضل الأزهريين الذين كانوا من أقرب أنصار الامام ومريديه ، الشيخ أحمد أبو خطوه المتوفى سنة ١٩٠٦ .

كان قاضياً بالحاكم الشرعية ومدرساً في الأزهر ، وكان من تلاميذ جمال الدين وقد أيد الشيخ عبده في إصلاحاته في الأزهر وفي القضاء .^(١) وكان أيضاً واحداً من علماء المذاهب الأربعة الذين أعلنوا تأييدهم لاشهر فتاوى الامام وهي المعروفة بفتوى الترنسفال التي أثارت الشيء الكثير من المعارضة .^(٢)

أما الشيخ عبد الكريم سلمان والشيخ سيد وفا فقد كانا من تلاميذ جمال الدين ثم أصبحا من تلاميذ الشيخ عبده واشتركا معه في تحرير الوقائع المصرية .^(٣)

ويظهر أنه على أثر الحوادث التي تلت الحركة المرابية أراد الشيخ عبد الكريم سلمان ، بالرغم من الصداقة الوشيعة التي وصلت بينه وبين الشيخ محمد عبده ، أن يتصل من الانتساب إليه .^(٤) وكان في وقت ما زعيماً لطائفة من تلاميذ الامام تأمروا على محمد

(١) المارج ٩ ص ٢٢٧ . وصف في تأييده للشيخ عبده أعماله في الأزهر والقضاء — انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها وج ١ ص ٦١٨ و ٦١٩ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٦٧٤ .

(٣) المارج ٨ ص ٤٠٦ — انظر ص ٤٤ فيما سبق ،

(٤) تاريخ ج ١ ص ٢٧٨ — انظر أيضاً ص ٢٧٠ — ٢٨٠ ، خطاب سمسد زغلول الى الشيخ عبده وكان في منفاه ببيروت : فقد حاول في هذا الخطاب أن يقلل من شأن أقوال عبد الكريم ويخفف من وقعها ، وذكر فيه أنه يلزم مجلسه . وقد ذكر أيضاً اسم صديق للشيخ عبده هو الشيخ

رشيد رضا وسعوا بينه وبين الشيخ عبده ليفرقوا بينهما يحرموا رشيداً من المكانة الممتازة التي كانت له عند أستاذه باعتباره أكبر تلاميذه وأقرب أشياعه .

على أنه يظهر أن عبد الكريم كان بعد كل من هذه الحوادث ، يعود إلى حظيرة الامام ، ويبدو هذا في موقفه منه أيام إصلاحاته في الأزهر فقد وقف إلى جانبه وأمدّه بالتشجيع والتأييد. (١)

وكان الشيخ حسونه النواوى (١٨٤٠ - ١٩٢٥) من أقرب مريدى الشيخ عبده وأخلص أوليائه . كان شيخاً للأزهر من سنة ١٨٩٥ إلى سنة ١٨٩٩ ، وتقلد منصب الافتاء مع مشيخة الأزهر في العامين الآخرين من عهده ، فأعان الشيخ عبده على إنفاذ ما أمكن تحقيقه من الإصلاحات. (٢)

أما الشيخ نجيت الذى خلف الشيخ عبده في منصب الافتاء ، والذى هو الآن واحد من كبار العلماء في مصر ، فقد كان من أترباب الشيخ عبده في دور التحصيل ، حضراً معاً ودروس الشيخ حسن الطويل في الأزهر ، ثم جلساً معاً إلى جمال الدين. (٣)

على أنه مع هذا كله يظهر أن نصيبه من جرعة الإصلاح كان متواضعاً ، وإذا أمعنا النظر في الأمر رجح لدينا أنه لا يعد من حزب الشيخ عبده .

وقد أخرج الشيخ نجيت في سنة ١٩٢٩ كتاباً يرد به على كتاب على عبد الرازق الذى وضعه عن الخلافة ، وكانت آراء أهل السنة عمدته في الرد على ما احتواه كتاب الخلافة من الاوضاع التجديدية. (٤)

أما الشيخ عبد الرحمن قراة فكان من تلاميذ جمال الدين ومحمد عبده وتولى منصب

محمد خليل وقال بلى ان هذا الشيخ كان يعلمه العربية وانه من تلاميذ الشيخ عبده — انظر تاريخ مصر السرى ص ٧٥ .

(١) تاريخ ج ١ ص ١٠١٧ .

(٢) انظر ص ٦٠ و ص ٧٤ فيما سبق .

(٣) انظر الخطاب الذى ألقى في حفلة الذكرى في ١١ بولية سنة ١٩٢٢ . كان الشيخ نجيت رئيساً للجنة التى نظمت الحفلة وانظر أيضاً المنار ج ١٣ ص ٥١٣ وما بعدها والاحتفال باحياء ذكرى الامام ص ٦ .

(٤) حقيقة الاسلام وأصول الحكم — المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٤ - ١٩٢٦ ، ص ٤٥٧ ، انظر ما كتبناه عن على عبد الرازق في الفصل العاشر .

الاتقاء . وقد وصفه الشيخ عبده مرة فقال عنه « إنه أصغر أخوته وأكبر أبائه » . (١)
ومع هذا لم تكن مساهمته في حركة الإصلاح - إذا كان قد ساهم فيها حقاً - على
نحو جلي واضح .

ومن تلاميذ الامام أيضاً الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى اصطلحت صحافة العصر
الحاضر على وصفه بأنه « أكبر تلاميذ الامام » . كان شيخاً للأزهر من سنة ١٩٢٨ إلى
سنة ١٩٣٠ ، فاهتم بإعادة تنظيمه على نحو واسع النطاق حتى يتفق وحاجات العصر الحاضر
في مصر . وقد صدرت خطة الإصلاح التى وضعها فى القانون المعروف بالقانون رقم
٤٩ لسنة ١٩٣٠ . (٢)

غير أن الشيخ المراغى لاقى الشيء الكثير من معارضة الإصلاحات التى كان يبغيها
فاستقال من المشيخة . وكانت الصحف فى سنة ١٩٢٩ ، أى أثناء مشيخته للأزهر ،
تكتب كثيراً عن أمر كان له حسن القبول ، هو تخليد ذكرى الامام ؛ إما بالاحتفاظ
بمنزله فى عين شمس ، وإما بالقيام بأى عمل آخر من الأعمال التى تدل على التقدير
القومى . وكان من المتفق عليه بشكل عام ، أن ألقى الناس للنهوض بهذا هو الشيخ المراغى
إذ هو شيخ الأزهر ، وله بالشيخ عبده صلات قوية قديمة : (٣) ولكن الشيخ المراغى
استقال من الأزهر ولم نعد نسمع شيئاً عن هذا الأمر . (٤)

وكان الشيخ المراغى قبل هذا قاضى القضاة الشرعيين فى السودان ، وقد أسند إليه
هذا المنصب بسعى أستاذه الشيخ عبده ، واشتغل فى السودان عدد آخر من تلاميذ
الامام ، إما قضاة أو مدرسين فى كلية غوردون التذكارية . (٥)

أما الشيخ السيد عبد الرحيم الذمرداش باشا (١٨٥٣ - ١٩٣٠) الذى آلت إليه
مشيخة الطريقة الصوفية الذمرداشية بالوراثه ، فكان من تلاميذ محمد عبده وأحد من
ربطتهم به الصداقة الوثيقة (٦) . وكان له نصيب فى الاهتمام بالشئون السياسية ، فقد كان

(١) تقرير لجنة الاحتفال باحياء ذكرى الأستاذ الامام م ٤٢

(٢) الهلال ، نوفمبر سنة ١٩٣١ ، م ٦٠ وما بعدها .

(٣) الاهرام ، ١٢ يناير سنة ١٩٢٩ والياسة ، ٧ فبراير سنة ١٩٢٩ .

(٤) بعد هذا أنشأ مجلس مديرية البحيرة بعثة دراسية لتخليد ذكرى الامام وقد أوفد بالفعل

أعضاها الى الخارج (المغرب) .

(٥) تاريخ ج ١ م ٨٧٦ .

(٦) نفس المصدر م ٢ . انظر ترجمته فى الاهرام ، ٦ فبراير سنة ١٩٣٠ .

عضواً في حزب الأمة ، وفي مجلس شورى القوانين ، ثم في الجمعية التشريعية .
وعند ما تولى مشيخة الطريقة الدمرداشية في سنة ١٨٧٧ ، أدخل على إدارتها إصلاحات عديدة ، وكان من أول من رفعوا صوتهم في مصر بالدعوة إلى إصلاح الأوقاف فيها . وقبل وفاته بزمان وجيز ، أوقف مبلغاً كبيراً من المال ليشيد به مستشفى خيريًا باسمه في القاهرة .

ولما أقيم الاحتفال باحيا . ذكرى الامام في سنة ١٩٢٢ ، أعرب عن رغبته في أن يتبرع بإنشاء كرسي في الجامعة المصرية تخليداً لذكرى الشيخ عبده ، ولكننا لا نعرف شيئاً عما تم في هذا المشروع حتى الآن . (١)

ومن حضروا دروس محمد عبده أيضاً . الشيخ عبد العزيز جاويش (المتوفى سنة ١٩٢٩) ولكنه كان في حياته السياسية العنيفة أقرب إلى جمال الدين منه إلى الشيخ عبده .

وينبغي أن نذكر أيضاً الشيخ علي سرور الزنكلوني فهو من أفاضل علماء الأزهر في العصر الحاضر . وكان صديقاً للشيخ عبده واشترك معه إلى حد ما . (٢)

اصحاب المناصب والارباب :

وبين أنصار محمد عبده فئة ممن تلقوا جانباً من تعليمهم أو كله في أحضان الأزهر ولكنهم تجاوزوا فيما بعد ما اعتاد الأزهريون أن يعنوا به ويصرفوا جهودهم فيه .

من هؤلاء ابراهيم بك اللقاني (المتوفى سنة ١٩٠٦) وهو من رجال المحاماة والأدب المعدودين ، وكان من أول قادة النهضة التي تركزت حول جمال وباعثي روحها ومن أقدر كتابها وخطبائها .

وقد حوكم اللقاني مع محمد عبده على أثر الثورة العراقية ونفي من مصر ، فذهب معه إلى بيروت وأقام فيها إلى أن سمح له بالعودة إلى وطنه . وفي آخر أيامه حال المرض بينه وبين أن يساهم في شئون البلاد مساهمة فعلية فلم يبلغ ما يستحق من الشهرة والمجد . (٣)

(١) السكسكول ، ١٥ مارس سنة ١٩٢٩ — يقول انه بعد وفاة الشيخ عبده بزمان وجيز اجتمع لفيق من أصحابه وأخذوا على عاتقهم تخليد ذكره وإنهم لم يفعلوا شيئاً قط .

(٢) تقرير لجنة الاحتفال بذكرى الامام ص ٣٩ .

(٣) تاريخ ج ١ ص ١٣٧ ، ٢٣٤ وغيرها — المنار ج ٩ ص ٢٢٧ وج ٨ ص ٧١٠ .

ومنهم أيضاً ابراهيم بك الهلباوى الذى كان نقيباً للبحامين فى مصر ، وهو خطيب مفوه أبدى من المقدرة أيام كان تلميذاً لجمال ما جعل محمد عبده يختاره ليعاونه فى تحرير الوقائع المصرية التى كان يحمر فيها أيضاً سعد زغلول وكان حينذاك مجاوراً صغير السن . وأخذ الهلباوى بعد ذلك يعمل بنشاط كبير فى الجمعية الخيرية الاسلامية . (١)

كان الهلباوى صديقاً لقاسم بك أمين ، ولما نشر هذا كتبه التى جعلته يعد نصير المرأة المدافع عن حقوقها ، كان الهلباوى من تلك الفئة القليلة التى آزرته فى الدفاع عن تلك القضية التى لم يعدها المصريون من قبل ، وواصل الهلباوى كفاحه فى هذا السبيل حتى رأى بعينه أن رأى العام قد تغير فى هذه المسألة . (٢)

وكان كثير من الرغيل الأول من تلاميذ الامام من موظفى الحكومة ومن ذوى الشأن فى البلاد .

من هؤلاء ابراهيم بك المويلحى (١٨٤٦ — ١٩٠٦) ، كان من تلاميذ جمال وآزره فى نشر صحيفة العروة الوثقى . (٣) وكان من أصدقاء محمد عبده ولكنه انقلب عليه ، مرة على الأقل ، وذلك حينما حمل عليه حملة شديدة فى « فتوى الترنسفال » . وكان المويلحى أحد الكتاب الذين اصطنعهم الخديوى عباس الثانى إلى شيعة من الشيوخ المحافظين لمحاربة محمد عبده . (٤)

كان المويلحى من أسرة غنية ، ولكنه أضاع ثروته فى المضاربات ، ونال الحظوة لدى الخديوى اسماعيل فقلده كثيراً من المناصب . ولما تنازل اسماعيل ذهب المويلحى على أثره إلى إيطاليا ليكون سكرتيراً خاصاً له ، ثم أقام فى الاسكندرية سنوات حاز فيها رضا السلطان . وكان طيلة تلك المدة يكتب كثيراً فى الصحف ، وحاول مراراً أن ينشئ له صحيفة خاصة فتجح نجاحاً متفاوتاً .

وأسس حوالى سنة ١٨٦٧ جمعية سماها « المعارف » لتعمل على نشر الكتب العربية

(١) تاريخ ج ١ ص ١٣٨ ، ٧٤٢ ، ٧٤٨ — التاريخ ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ — فى العدد التذكارى لمروور ٤٠ سنة على إنشاء الهلال استعرض طائفة من أفاضل المصربين التطورات التى حدثت فى مصر فى الأربعين عاماً الماضية وكتب كل منهم فى الناحية التى اشتهر بها فكتب الهلباوى عن المرأة .

(٣) سر كيس ، المطبوعات ١٨١٩ — ١٩٢٠ ، مشاهير ج ٢ ص ١٠١ — ١٠٥ .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٦٦٨ .

القديمة ، وأنشأ أيضاً مطبعة سماها باسم الجمعية لنشر مثل تلك الكتب . وما أصدره قاموس تاج العروس .

ويقول رشيد رضا إن إبراهيم بك المويلحي انفرد من بين تلاميذ جمال ببلاغة الترسل ونكت النقد . (١)

وقد نشر كتاباً سماه « ما هنالك » وضمنه ثمرات ملاحظاته إبان إقامته في الأستانة . وقيل في وصف هذا الكتاب « إنه أحسن ما كتب عن أسرار بلد في عهد عبد الحميد » . (٢)

وإلى هذه الطائفة ينسب أيضاً حسن باشا عاصم الذي كان كبير أمناء الخديوى عباس الثانى ثم رئيساً لديوانه (٣) . كان من أكبر مریدی الامام وأكثرهم تأييداً له ، وقد آزره بالفعل في الجمعية الخيرية الاسلامية ، وكان واحداً من مؤسسيها ومن أكثر أعضائها نشاطاً . وعاونه كذلك في الجهود التي بذلها في سبيل النهضة الأدبية ، وعمل معه على إصلاح المحاكم الشرعية . (٤)

وقد توفاه الله إلى رحمته بعد وفاة محمد عبده بوقت قصير .

وكان حفي بك ناصف أيضاً (١٨٥٦ — ١٩١٩) من أفاضل هذه الطائفة . درس على جمال ومحمد عبده ، (٥) ويقول في كلامه عن أثر هذه الدروس في نفسه ونفوس إخوانه : « كنا نجد في أنفسنا من سماع خطبته أن الواحد منا جدير بإصلاح مديرية أو إصلاح مملكة » . (٦)

وكان حفي ناصف سكرتيراً لوفد العلماء المصريين الذين تدبوا الحضور مؤتمر المستشرقين في فينا سنة ١٨٨٦ ، وقدم بحثاً إلى المؤتمر المذكور ، ثم تقلد عدة مناصب هامة كرياسة الفتش في وزارة المعارف والقضاء في المحاكم الأهلية . وكان أيضاً أستاذاً للبلاغة في مدرسة الحقوق ، ومحاضراً للأدب العربي في الجامعة المصرية التي أنشئت في

(١) النار ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٢) سركيس — انظر ما كتبه عن هذا الكتاب .

(٣) تاريخ ج ١ ص ٤٩٧ ، ٦٠٢ — أحاله الخديوى الى الماش في سنة ١٩٠٤ لأنه كان يؤيد عهد عبده في أمر من أمور نظارة الأوقاف يعارض مع مصلحة الخديوى .

(٤) النار ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٥) تاريخ ج ١ ص ١٣٥ ، ١٣٧ .

(٦) النار ج ٢٨ ص ٧٠٩ — ٧١٠ .

سنة ١٩٠٩ - ١٩١٠ . وصنف عدة كتب في النحو والبلاغة والانشاء كانت من الكتب المقررة في المدارس المصرية ، وطبعت محاضرات تاريخ الأدب العربي التي ألقاها في الجامعة المصرية ،^(١) وبهذا كان حنفى ناصف من باعنى النهضة الأدبية الحديثة .

ولعله يروى أن تعلم أن الشاعرة المصرية التي نصبت نفسها للدفاع عن حقوق المرأة ، وكانت تكتب باسم باحثة البادية هي كريمة حنفى ناصف .

وكان أحمد فتحى زغلول باشا (١٨٦٣ - ١٩١٤) من الرعيل الأول من تلاميذ محمد عبده ، ومن أقرب أنصاره^(٢) الذين ساهموا في النهضة الأدبية إلى جانب اشتراكهم في الجهود الإصلاحية الأخرى . كان واحداً من الذين أوفدتهم نظارة المعارف في البعثة العلمية الأولى إلى أوروبا حيث درس القانون ، ولما عاد إلى مصر أخذ يرتقى في المناصب حتى أصبح رئيساً في المحاكم الأهلية فوكيلاً لنظارة الحقانية . وكان لمصنفاته أثر قوى وبخاصة لكتبه العديدة التي نقلها عن اللغات الأوروبية .

وأهم تأليفه رسائل في القانون ومجموعة من المقالات^(٣) تتناول شئون ذلك العصر نشرها أولاً في الصحف اليومية . ومن الكتب التي نقلها عن الإنجليزية كتاب « سر تقدم الانجليز السكسونيين »^(٤) وكتاب أصول التشريع الذى صنفه بنتمام ، وقد ترجم بين ما ترجم عن الفرنسية ، بعض مؤلفات الكونت ده كاسترى وده مولان ولبون .^(٥) وكان فتحى زغلول يرى أن الكتب التي ترجمها يمكن أن يستفاد من تطبيقها على حالة مصر ، أو أن الحاجة كانت تدعو إليها لتكون باعثة على الإصلاح . وقد صدر كل كتاب بمقدمة تبين وجوه هذا التطبيق . ففي مقدمته لكتاب ده كاسترى الذى ترجمه باسم « الاسلام سوانح وخواطر » بين ما كان عليه المسلمون من مناقب وفضائل وما صاروا فيه من المخازى ، واقتبس رأى المنار الذى كان عدده الأول قد صدر منذ عهد قريب لبيان أن المسلمين هم الذين جروا على أنفسهم هذه الحالة السيئة .

(١) معجم المطبوعات العربية والعربية ليوسف سر كيس عامود ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٧٧٥ ، ٩٩٦ — المنار ج ٩ ص ٥٢٨ وما بعدها وس ٥٣٢ .

(٣) طبعت بعنوان « الآثار الفتحية » انظر معجم المطبوعات عامود ١٤٣٥ — ١٤٣٧ .

(٤) المنار ج ٢ ص ٤٦٥ .

(٥) سر كيس ١٤٣٥ — ١٤٣٧ . المنار ج ٢ ص ٤٦٥ . انظر « جب » مجلة مدرسة

اللغات الشرقية بلندن ، الجزء الرابع ص ٧٥٩ . يصف « جب » أثره فيقول « من بين مترجمي هذا العصر كان فتحى زغلول أكثرهم تأثيراً في فتح آفاق جديدة للعالم العربى » .

ويقول رشيد رضا إن استشهاد فتحى زغلول بكلام المنار جعل لهذه الصحيفة مكانة عند الناس ، ولاسيما طبقة المحامين والقضاة ، ولولا استشهاده بالمنار لما بلغ هذه المكانة (١) . وهناك طائفة من الرجال اشتهروا فى عصر الشيخ عبده أو بعد ذلك العصر وينبغى أن يذكروا فى ثبت تلاميذه حتى يكمل بعض الشيء ، وإن كان المقام لا يتسع لاحتوائهم جميعاً .

على أننا سنذكر بعض هؤلاء ، بالرغم من قلة ما وقفنا عليه من المعلومات التى تبين نصيبهم فى تلك الحركة . ففهم على بك لغزى (المتوفى سنة ١٩٠٦) وقد عمل على ترقية حال القضاة والمحاكم (٢) .

وهناك رجل آخر من أصدق أصدقاء الشيخ عبده ، هو محمد بك راسم الذى توفى الامام فى داره بالاسكندرية ، ثم أخو الامام حموده بك عبده ، وقد قرأ عليه أثناء إقامته فى بيروت ، ومحمود بك سالم الذى كان رئيساً لجمعية الدعوة والارشاد ، (٣) ومحمد صالح باشا الذى حضر دروس الامام فى الأزهر ودار العلوم . (٤)

ومن حضر دروسه الخاصة التى كانت يناول فيها الكلام على المسائل الفلسفية ، اسماعيل صبرى باشا ورفيق بك العظيم والشيخ احمد ابراهيم والشيخ حسن منصور ، وهذان الاخيران حضرا فوق ذلك دروسه فى دار العلوم أيضاً . (٥)

وقد قرأ على الشيخ عبده فى بيروت وتلذذ له طوال حياته ، الأمير اللبناني شبيب أرسلان ، الذى يكتب فى الصحف كثيراً مقالات يبحث فيها الأمور التى ترفع من شأن الاسلام على وجه عام . (٦)

(١) تاريخ ج ١ ص ١٠٠٦ .

(٢) النار ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) جولدزير ص ٣٤٣ — النار ج ٩ ص ١١٦ ، ١١٧ وج ١٤ ص ٥١٧ وما بعدها يتضمن مقالاته عن تفسير القرآن والعلم الحديث .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٧٥٦ ، ٧٧٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٧٥ . انظر أسماء طائفة من تلاميذه فى ص ٧٧٣ .

(٦) تاريخ ج ١ ص ٣٩٩ — ٤١٢ . رواية شبيب عن صلته بمحمد عبده ، وهو يقول فيها إنه أهدى ديوانه الذى سماه الباكورة بناء على إشارة محمد عبده الى عبد الله باشا فكرى الذى كان ناظراً للمصارف المصرية وصديقاً لمحمد عبده . انظر كوكب الشرق بتاريخ ١٩ فبراير سنة ١٩٣١ .

ونجد كذلك أن العالم المصرى المشهور والأديب الكبير ، أحمد تيمور باشا كان في شبابه ممن جذبته دروس الامام حتى أصبح من تلاميذه المتحمسين . حضر دروسه في دار العلوم ، وشاقته هذه الدروس فحضر أيضاً جميع دروسه في الأزهر ، واستفاد على وجه خاص بما كان يلقيه الامام من محاضرات في البلاغة اعتمد فيها على كتابين للجرجاني (١).

ثم حضر تيمور باشا ما كان يلقيه الشيخ عبده من الدروس الخاصة في مسائل الفلسفة واتصل بالامام اتصالاً قوياً ، وأسرتة تعاليمه حتى أنه اشترى داراً في عين شمس مجاورة لدار الامام ليعيش بالقرب منه وليزداد حظاً من مصاحبته (٢).

ونجد كذلك أن السيد مصطفى لطفى المنفلوطى (١٨٧٦ — ١٩٢٤) وهو شخصية مشهورة في عالم الأدب المصرى وأحد زعماء النهضة الأدبية الحديثة ، كان مجاوراً في الأزهر وحضر دروس الشيخ عبده في البلاغة وتأثر تأثراً قوياً بتعاليمه (٣).

وقد برع المنفلوطى في الشعر وفي كتابة المقالات بنوع خاص . وكان له أثر في إقامة صرح الأدب المصرى الحديث ، ومؤلفاته من أكثر المؤلفات المصرية رواجاً وبخاصة مجموعة مقالاته التي سماها « النظرات » .

وتظهر آثار صلات المنفلوطى بالشيخ عبده في الحملة التي شن غارتها على المفاصل التي دخلت على الاسلام ، وفي دعوته إلى الإصلاح ، تلك الدعوة التي اصطفت بالصبغة التي نجدها كثيراً في كتابات الشيخ عبده ، وقد عبر عن محبته لأستاذه واحترامه له في كثير من قصائده : (٤).

ولكننا نجد المنفلوطى ينزع مع هذا إلى التمسك بالقديم . فتراه يحمل على قاسم أمين

— في كلامه على الجزء الأول من التاريخ إشارة الى كتابه حاضر العالم الاسلامى الذى تكلم فيه عن جلال الدين .

(١) تاريخ ج ١ ص ٧٥٧ و ٧٧٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥٧ . ممن حضر على الامام دروس البلاغة عبده الرحمن البرقوقي ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق وطه البصرى .

(٤) انظر قصيدته بمناسبة عودة الامام من الاسنانة في سنة ١٩٠١ في تاريخ ج ١ ص ٨٦٣ والنظرات ج ٣ ص ٦٨ .

لأنه دعا إلى تحرير المرأة،^(١) وينقد منهج المحدثين في تفسير القرآن ولو كان ذلك المنهج منهج الشيخ عبده نفسه.^(٢)

ومن تلاميذ الشيخ عبده أيضاً ، ومن أكثرهم قربى إليه محمد بك حافظ إبراهيم (١٨٧٣ - ١٩٣٢) ويسمى عادة شاعر النيل والشاعر الاجتماعي لشدة عنايته في كتيبه بالشئون الاجتماعية ولطفه على البؤساء والمنكوبين على وجه خاص.^(٣)

ولد لأبوين فقيرين في القاهرة ، وترعرع بين أحضان الفاقة والبؤس ، وأدرك منذ نشأته معنى الحاجة والضيق . فصور هذا أحسن تصوير ، وأفصح عنه في عبارات تفيض بالمطف والشفقة .

ولما أتم حافظ دراسته في المدارس الابتدائية ، التحق بالمدرسة الحربية . وعين بعد تخرجه ، ضابطاً في الجيش المصري الذي كان يربط في السودان ، وظل هناك عدة سنوات ثم عاد إلى مصر ، وخرج من الجيش . واتصل بالشيخ عبده ، وصلت بينهما قصيدة التهئة التي رفضها إليه عند ما أسند إليه منصب الافتاء في سنة ١٨٩٩ .^(٤)

ثم صحب الشيخ عبده بعد ذلك في كثير من تنقلاته في الأرياف للدعوة إلى فعل الخير أو لترويج حركة الإصلاح^(٥) . واشتدت بينهما أواصر المودة حتى غبطه الكثيرون على ذلك^(٦) .

يقول حافظ « فلقد كنت ألصق الناس بالامام ، أغشى داره ، وأرد أنهاره ، والنقط ثماره » .^(٧)

وقد نظم في هذا العهد طائفة من أجود قصائده وأكثرها صدقا وإخلاصاً .^(٨)

(١) النظرات ج ١ ص ٢١٢ و ج ٢ ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٢١٣ . انظر مؤلفاته في معجم المطبوعات لسركيس عامود ١٨٠٥ - ١٨٠٦ وانظر رأى د جب « فيها في مجلة مدرسة اللغات القريبة الجزء الثاني من المجلد الخامس ص ٣١٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ ج ١ ص ٧٧٥ و ١٠٤٢ .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٦٠٤ .

(٥) تاريخ ج ١ ص ٦٠٤ .

(٦) نفس المصدر ص ٨٠٧ و ١٠٤٢ .

(٧) ليالى سطيج ص ١٢٠ - سركيس عامود ٧٣٦

(٨) انظر ترجمته والكلام على شعره بقلم عيسى محمود ناصر في السياسة ١٩ و ٢٠ مارس

وفي سنة ١٩١١ أسند إلى حافظ إبراهيم منصب في دار الكتب الملكية ظل فيه إلى أن أحيل إلى المعاش في أوائل سنة ١٩٣٢ .

أما آراؤه الإصلاحية فقد عبر عنها بأجلى بيان في كتابه « ليالى سطوح » وهو كتاب كتبه ثراً وإن تضمن فقرات من الشعر ، وجعله حواراً بين المؤلف وغيره من « أبناء النيل والتلاميذ وسواهم » وبين سطوح وهو فيلسوف ناسك كانوا يسمعون مقاله ، دون أن يترامى للناظرين . وقد تناول حوارهم شئون الجماعة المصرية ونقدها نقداً حراً ، فهو مثلاً يسخر من مشايخ الطرق ويصفهم بأنهم أسعد الناس في مصر ، لأن الناس تسرف في طاعتهم ، وتغالى في تبجيلهم وهم أحياء ، حتى إذا ماتوا شيدت لهم القبور والتمست البركة من عظامهم البالية . (ص ٢٤)

وينقد حافظ مبالغة المصريين في جعل خدمة الحكومة أكبر غاية يرمون إليها من التعليم فيقول : « إن المصرى يعبد خدمة الحكومة ، فهو يصرف إليها همه ، ويقف عليها عليه ، فهو إن فاتته فاتته الأمل . وقد نشاطه عن السخى والعمل ، وهو لا يفتأ ينتظر الدخول فيها بقية عمره . »

ثم ينصح مواطنيه بالعدول عن ذلك فيقول :

« فاصرفوا نفوسكم عن مزاحمتهم في أعز الأشياء عليهم حتى تخلق الحاجة في نفوسهم شعوراً جديداً ، فيخس ناشئهم أنه إنما يتعلم لنفسه ولأتمته : لا لخدمة حكومته . » (ص ١٧)

ويدعو حافظ من أجل هذا إلى نوع جديد من التعليم وبين الحاجة إلى إنشاء جامعة أهلية ويقول :

« إن تلاميذ الامام حقيقون باللوم : لأنهم يعلنون الحق ولا يدعون إليه ، علواً أن لا حياة لهذه الأمة بغير الجامعة ، فالهم لا يواصلون قرع أنوف الأغنياء بالمواظ وياوالن الصباح بطلب تأسيسها . » (ص ١٢٤ - ١٢٦)

وينقد حافظ الصحف لما فتش فيها من الاستبداد باسم الحرية وفشلها في تعليم الناس والنهوض بهم ولا انحطاط لغتها (ص ٣٤ - ٣٨)

سنة ١٩٢٩ ، وقصيدته في تأييد الامام في تاريخ ج ٣ من ٢٣٦ و ٢٣٧ وفي الاحتفال بذكره في سنة ١٩٢٢ في التقرير المطبوع من ٣٣ - ٣٥ ، والنار ج ٢٣ من ٥١٣ وما بعدها .

يقول : وكان الفضل في القضاء على التقليد لجمال الدين وتلاميذه . « أحيى الله بواسطتهم اللغة العربية وبعث الحياة في رميم الانشاء . وكان الناس قبل ذلك يدينون باللفظ ويكفرون بالمعنى ، فما زال بهم حتى أبصروا نور الهداية وخرجوا بفضلهم من ظلمات القرون الوسطى . » (ص ٥٢)

« وخرج جمال من الدنيا كما خرج سقراط ، لم يغادر كلاهما مؤلفاً ولم يدع مصنفاً ، فلولاً لمحمد عبده لما عرف رجل الأفغان ، ولولا أفلاطون ما ذكر رأس فلاسفة اليونان ، » (ص ٥٣)

ثم يقول : « إن سر ارتقاء الأمم الغربية هو في تضافر كتابها على بث روح التأثير في العامة بما يزخر فون لهم من الأحاديث . وقد ساعدهم على ذلك أن الناس هنالك يكتبون باللسان الذي به يتكلمون فتسرب إلى نفوسهم معاني الشاعر ، وتمتزج بأرواحهم روح الكاتب وإن كانوا لا يشعرون . ويختلف الحال في مصر عن ذلك لأن للناس لسانين قد تناكرا حتى اختصوا أولها بالكلام ، وجعلوا الثاني من نصيب الأفلام ، فنع اغوجاج هذا عن استقامة ذاك » (ص ٥٦ وما بعدها)

ثم تبسط في الكلام على نواحي الحياة في مصر وبين ما فيها من عيوب .

وقد اشتغل حافظ بالترجمة أيضاً وراض قلبه عليها ، فقد حاول أن يترجم جزءاً من « مكبث » ويصوغها شعراً عربياً ، ولكنه لم يوفق توفيقاً كبيراً ، ثم شاقه كتاب « البؤساء » الذي ألفه فيكتور هيجو فنقله إلى العربية ، وترجم غيره من المصنفات الفرنسية ، ونظم كثيراً من القصائد السياسية وإن كان لم يشتغل بالسياسة . ويقال إن حافظاً لم يترك حادثة من الحوادث الهامة في التاريخ المصري المعاصر دون أن يكتب عنها شيئاً . (١)

وقد عبر أفصح تعبير في إحدى قصائده عن تبرمه بالقيود التي فرضها القدماء على الشعر والأغلال التي غلوه بها . ويقول في ذلك

آن يا شعر أن تفك قيودا قيدتنا بها دعاة المحال
فارفموا هذه الكماثم عنا ودعونا نشم ريح الشمال

يريد بهذا الإشارة بالشمال إلى أوروبا .

على أن قصائده تدل مع هذا على أنه لم يستطع أن يخرج خروجا تاما على الصور

القديمة مهما كانت روحه التجديدية راغبة في ذلك. وحافظ ابراهيم يمثل في الواقع النزعة الجديدة في الأدب والدين والاجتماع في الحياة المصرية.

• • •

إن الأسماء التي ذكرناها فيما سلف يبين بعضها في غموض، وبعضها في جلاء، أن دوحه الإصلاح التي غرس بذورها محمد عبده كانت تتفرع في نواحي كثيرة. وربما كان أظهر آثارها ما أحدثه في الكتابة والخطابة.

وفي الحق إن النهضة الأدبية الحديثة لم تبلغ غايتها إلا بعد الحرب العظمى. ومع هذا فإن حركة الشيخ عبده زادت من قوة العوامل التي كانت موجودة من قبل، وكان لها حظ قوى في بعث روح النهضة، فهي لم تمدها بالكتاب والعلماء القادرين لحسب بل إنها خلقت جواً صالحاً يمكن أن ينشأ فيه عهد من الكتابة جديد. وإن الجهود التي بذلها الشيخ عبده في سبيل تحرير العقول في مصر من أغلال التقليد وفي التوفيق بين دين الاسلام وثقافته، وبين ما وصلت إليه المدنية الحديثة، هلت على الأدب العربي في عصرنا الحاضر سبل التجديد دون أن تنفصم الروابط التي وصلت بين حاضره وماضيه في الاسلام. وليس من شك في أن الجيل الحديث من كتاب المسلمين يدنون بهذا الفضل للاستاذ الامام.

على أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن دعوة الإصلاح الديني التي كان لها المقام الأول أيام محمد عبده قد فقدت مقامها هذا، وحلت محلها بعض الحركات الأخرى. ولا بد لنا الآن من أن نوجه همنا إلى النظر في أهم هذه الحركات وأن نتكلم على أكبر الزعماء الذين قاموا بها.

الحركة السياسية :

لعلك تذكر أن الانقلاب السياسي كان من أهم الدعائم التي قامت عليها معالم جمال الدين، وأنه رضى بأن يتخذ من الاغتيال السياسي وسيلة من الوسائل التي يستخدمها لتحقيق أغراضه عند ما تقضى الضرورة بذلك.

ولعلك تذكر أيضاً أن جمال دبر مع شيعته ومنهم الشيخ محمد عبده خطة لقتل الخديوى اسماعيل باشا، وأنهم لما صرفوا النية عن ذلك عملوا على خلعه (١) لأنهم كانوا يعتقدون أن الحكم النيابي وغيره من الإصلاحات لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تولى توفيق باشا الحكم.

(١) المنار ج ٩ (١٩٠٨ - ١٩٠٩) ص ٩٨ - انظر أيضاً ترجمة جمال فيما سبق .

ويرى المنار أن الشيخ عبده يذكر فيما كتبه عن تاريخ الثورة المراتية أن وفداً من المصريين ومنهم جمال ذهب إلى وكيل دولة فرنسا وأبانوا له أن في مصر حزبا وطنياً يطلب الإصلاح ويسعى إليه، وأن الإصلاح في مصر لا يتم إلا على يد توفيق باشا. وانتشر ذلك الخبر في القاهرة وغيرها، وتناقلته الجرائد، وهي أول مرة عرف فيها اسم الحزب الوطني الحر في مصر (١).

ومع أن محمد عبده كان أقل تطرفاً من أستاذه فقد راض نفسه على ألا يقل عن جمال الدين في الحماس حينما كان في مصر، وأثناء اشتغاله بالتهيج السري بعد ذلك. ولكن التجارب التي اكتسبها خلال هذه المدة أدت به إلى المبالغة في الارتياح بالسياسة وإلى عدم الاطمئنان إلى الاشتغال بها. ويرى رشيد رضا أنه مع هذا كان يمزج التربية والتعليم بشئ من السياسة لأنه كان يرى أن إنسانية المرء لا تتم إلا إذا عرف الأمور التي تتصل بحرية بلاده واستقلالها اتصالاً وثيقاً. وكان يبحث على حب الوطن ويبين ضرورة اتفاق الناس على مصالحهم الوطنية من غير جناية على الهداية الدينية (٢).

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذين الرجلين، وأحدهما متطرف والآخر معتدل، في التاريخ السياسي لمصر الحديثة.

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تجدد الشعور الوطني في مصر بعد أن كبته وقتاً ما إخفاق الحركة الوطنية التي قادها عرابي. وسمى هذا الطور من أطوار الحركة الوطنية في مصر باسم الطور الصحافي (٣)، ولم تكن هذه التسمية عبثاً أو مخالفة للواقع؛ لأن الشعور الوطني أفسح عن نفسه في تلك المدة في مقالات الصحف الفرنسية والعربية التي كانت تفيض بأنطاعن والتهيج العنيف ضد الانجليز.

وكان مصطفى كامل باشا (١٨٧٤ - ١٩٠٩) وهو الزعيم الشاب للحزب الوطني الذي انبثت من جديد. يتصدر الغلاة من الوطنيين وينفخ فيهم من روح التطرف في غيرة وحماة.

كان مصطفى بنشد استقلال البلاد ويعتقد أن هذا الاستقلال لا يتحقق إلا بتدخل دولة من الدول الأوروبية وبخاصة فرنسا للقضاء على احتلال البريطانيين لمصر.

(١) نفس المصدر ص ١٩٩.

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٨٨.

(٣) جورج بيج، مصر، طبعة نيويورك ١٩٢٧ ص ١٧٩ - ١٨٠.

ولقد سعى لهذه الغاية سعياً لا يتوره ملل ، فزار كثيراً من عواصم أوروبا يدعو إلى غايته في وضع النهار . واشتغل ، بتبسيط الناس في خفاء أيضاً . وكان الخديوى عباس الثانى يؤيده في جميع جهوده ويمده بالمال . (١) ولما وجد أنه لا يستطيع أن يركن إلى التدخل الأوروبى أو يعتمد عليه في تحقيق غرضه ولّى وجهه شطر تركيا مؤملاً الآمال الكبار في تنظيم الخلافة العثمانية وإحكام أواصر الجامعة الإسلامية .

ولكن تركيا أيضاً خبت آماله .

وفى أثناء ذلك كان قد أنشأ سنة (١٩٠٠) جريدة اللواء واتخذ منها ومن خطبه النارية أداة لاثارة شعور الناس ضد الانجليز ، والدعوة إلى المطالبة باستقلال البلاد . ووفق في جهوده إلى حد كبير وكان الفضل في ذلك لتأجيج حماسه وحرارة عبارته ، ولأنه كان يوجه الخطاب إلى عواطف الناس فيستثيرها ويستفزها .

ويرجع بعض غلوه في كراهية الانجليز إلى تربيته الفرنسية وتأثره بمنازع الفرنسيين ، وبخاصة إلى اتصاله بالمسيو دلونكل الذى أقام في مصر شهوراً من سنة ١٨٩٥ وبمدمام جوليت آدم وغيرهما . (٢)

وهناك حلقة اتصال بين مصطفى كامل وجمال الدين الأفغانى . وقد اعتبر الحزب الوطنى الذى أسسه في سنة ١٩٠٨ أنه الوارث الوحيد المباشر للحزب الوطنى القديم الذى أسسه جمال الدين وخليفته في دعوته ، ويرجع بعض هذا إلى تطرفه في الوطنية .

ولم يكن الشيخ عبده هو الذى وصل بين تعاليم جمال وحركته وبين مصطفى كامل وحزبه كما كان ينتظر ، وذلك لأن العلاقات التى كانت بين الشيخ عبده وبين مصطفى كامل وما دار بينهما من محاولات للاتفاق على العمل معاً لمصر وللإسلام لم يكن من شأنها أن تولف بينهما في العمل لعدم تشابه كليهما في الغايات ولاختلافهما في الوسائل .

وكان رجال الشيخ عبده لا يطمشون من جانبهم إلى صدق البواعث التى كانت تحرك

(١) تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .

(٢) انظر ترجمته في مشاهير ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ وتراجم . مصرية وغربية تأليف هيكل ، القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٠ — ١٦٢ وانظر الكلام على صلاته بالفرنسيين في كتاب الحقيقة عن مصر ص ٢٨ وما بعدها وفي كتاب بنج عن مصر ص ١٨١ ، وعلى صلاته بالخديوى والشيخ عبده في تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .

مصطفى كامل لأنهم كانوا يعتقدون أن الخديوى قد اشتراه بالمال (١).
أما الذى وصل بين تعاليم جمال الدين وبين مصطفى كامل فكان رجلا آخر من
تلاميذ جمال ومريديه وهو السيد عبد الله نديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) .

ويروى رشيد رضا أن السيد عبد الله نديم اشتهر من بين تلاميذ جمال الدين بخطابه
التهيج في عهد الثورة العراقية فكان يسعر نارها ، ولم تك تصلح إلا له ولم يك يصلح
إلا لها ، فانه ذو خلاصة وغلو ، ولا يهيج العامة إلا القلو . (٢)

ولما حاولت الحكومة القبض عليه فر مع غيره من زعماء الفتنة ونجا من الوقوع في
أسرها حتى عام ١٨٩١ بالرغم من أن الحكومة أعلنت عن مكافأة من يأتيها بأخباره .
ولكنه قبض عليه في العام التالى ثم صدر العفو عنه على أن يخرج من مصر ، فذهب إلى
فلسطين وأقام في يافا ما يقرب من عام ، وعاد إلى مصر عند ماتولى الخديوى عباس الثانى ،
وأنشأ جريدة سماها « الأستاذ » كانت كما قال رشيد رضا تشابه جريدة العروة الوثقى
بعض المشابهة .

على أن هذه المغامرة لم يكتب لها البقاء طويلا ، فلم يكد يحول الحول حتى اضطر مرة
أخرى إلى مبارحة البلاد لأنه اتهم بأنه كان يذكى روح التعصب الدينى وينشر الآراء
التي تحفز الناس على الثورة . (٣) فذهب ثانية إلى يافا وغادرها بعد شهور قليلة إلى
الأساتنة حيث أسندت إليه الحكومة العثمانية منصب مفتش المطبوعات ، وهناك جدد
صداقه بجمال الدين ، وبقي في الأساتنة إلى أن توفى بها في ١١ أكتوبر سنة ١٨٩٦ .

وكان السيد عبد الله نديم شاعرا مكثرا ، وكان يوالى الكتابة في الشؤون السياسية .
وقد صنف نحو واحد وعشرين كتابا في مواضيع مختلفة . (٤)

ولما عاد من يافا في المرة الأولى سنة ١٨٩٢ سمع بمصطفى كامل الذى كان حينذاك
طالباً بدأ يحرر في الصحف ويهيج الطلاب . فبحث السيد عبد الله نديم عن ذلك الوطنى
الشاب وقص عليه قصته ، وروى له ما مر عليه من حوادث . وليس من شك في أنه غرس

(١) تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .

(٢) النار ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٣) النار ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٤) مشاهير ج ٢ ص ٩٤ - ١٠٠ ، انظر أيضا مقال جب في مجلة مدرسة اللغات الشرقية بلندن

مجلد ٤ ج ٤ ص ٧٥٥ .

في نفسه آراءه المتطرفة . يقول جورجى زيدان في ترجمته لمصطفى كامل إنه كان من نتائج هذا الاتصال أن اكتسب مصطفى بعض صفات السيد عبد الله نديم ، وتلقى عنه فكرة الاتفاق مع الخديوى حتى تسهل الدعوة إلى الاستقلال . وكان من أول ثمرات هذه الفكرة أن أقيم احتفال سنوى في عيد جلوس الخديوى في ٨ يناير سنة ١٨٩٣ . (١)

وأخذ يناهض الحزب الوطنى ومطالبه المتطرفة طائفة من الأحزاب الأخرى المعتدلة المبادئ . وإن كانت تتفاوت في الاعتدال . وكان من أكثرها اعتدالا حزب الأمة الذى ضم عدداً كبيراً من شيعة الشيخ محمد عبده . وقد أشار إليهم اللورد كرومر في تقريره السنوى عن سنة ١٩٠٦ فقال إنهم فئة من المصريين قليلة ولكن عددها أخذ في الازدياد ، لا يسمع عنهم إلا الشيء القليل ، ولكنهم ليسوا أقل استحقاقاً لوصف الوطنية من الحزب الوطنى الذى اختص نفسه بهذا الوصف . وهم ينشدون رفى بلادهم ويعملون على تقدم إخوانهم في الدين دون أن يصطبغوا بشكرة الجامعة الإسلامية ، وهم يرغبون في التعاون مع الأوروبيين على إدخال المدينة الأوروبية في مصر . ثم يقول اللورد كرومر إننى أرى أن الأمل الوحيد للوطنية المصرية في معناها العملى الصحيح إنما هو معقود بأعضاء حزب الأمة . (٢)

وعند ما دخل حزب الأمة ميدان السياسة في سنة ١٩٠٧ كان أول حزب سياسى له برنامج ونظام في مصر ، وكان أول الأحزاب التى وضعت لها برنامجاً مفصلاً يتناول مرافق البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية جميعاً . وعلى نهجه سلكت الأحزاب الأخرى بعد ذلك . (٣)

وتضمن برنامج المفصل كثيراً مما كان يدعو إليه الشيخ محمد عبده : فقد كان مما اشتمل عليه الدعوة إلى تعميم التعليم الأول بنوعيه الحر والاجبارى ، وترقية التعليم العالى ، ونشر مبادئ الحكم النيابى بالتدرج بواسطة المجالس ، من المجلس النيابى إلى مجالس المديرىات والمجالس المحلية . (٤) وضم الحزب طائفة من أغزر الرجال علماً وأبدهم نظراً

(١) مشاهير ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ .

(٢) كتاب الحقيقة عن مصر من ٠٨١ .

(٣) تراجم ص ٢٠١ .

(٤) الحقيقة عن مصر من ١٢٩ وما بعدها ومن ١٣٧ وما بعدها — انظر أيضاً كتاب مصر

وكان منهم كبار رجال الحكومة ووجهاء القطر (١).

وكان رئيس حزب الأمة عند إنشائه حسن عبد الرازق باشا الذي كان من زعماء مجلس شورى القوانين عند ما كان الشيخ محمد عبده عضواً فيه ، وكان من خلصاء الامام وأصدق أنصاره (٢).

ولكن الحزب رزى . بفقده في أواخر سنة ١٩٠٧ خلفه في الرياسة محمود باشا سليمان (توفي سنة ١٩٢٩) (٣) ثم خلفه احمد لطفي السيد بك مدير الجريدة وكانت لسان حزب الأمة .

وبعد أن رحل اللورد كرومر عن مصر ، وتوفى بعض زعماء حزب الأمة ، تغيرت سياسة الحزب فبعد أن كان يؤيد الاحتلال ويدعو إلى التعاون مع الموظفين البريطانيين أخذ في الطعن عليهم طعناً لا يقل في مرارته عما كان يوجهه الحزب الوطني إلى الانجليز من مطاعن ، وأفضى هذا التحول في سياسة الحزب إلى تنحي الكثير من أعضائه ثم إلى انحلاله . (٤).

ولا بد لنا من أن نذكر شيئاً عن الجريدة التي كانت لسان حزب الأمة منذ نشأته في سنة ١٩٠٧ إلى أن كفت عند الظهور في سنة ١٩١٤ . كان مؤسسها ومديرها احمد لطفي السيد بك الذي كان وزيراً للبعارف ثم مديراً للجامعة المصرية الجديدة . وكانت الجريدة في عهد إشرافه عليها تدافع عن الآراء الإصلاحية التي كانت تدعو إليها شيعة الشيخ عبده ولم تلبث أن أصبحت إحدى الصحف المشهورة في البلاد .

يقول الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير السياسة في كلامه عن الأغراض السياسية التي كانت ترمى إليها تلك الجماعة التي اجتمعت حول لطفي بك ، وكان هيكل واحداً من آحادها منذ كان طالباً يدرس الحقوق « على أن المصريين كانوا قد رأوا فشل السياسة الأولى التي جروا عليها ، سياسة الاعتماد على فرنسا ، ثم على أوروبا ، ثم على الباب العالي . وقد رجحوا عليهم أن لا بد من الأخذ بسياسة أخرى ؛ هي إعداد الأمة بأدوات الاستقلال من علم وخلق ، وغرس الايمان بنفسها في نفسها لا لمجرد كراهية الانجليز ولا

(١) تاريخ جا ص ٥٩١ .

(٢) كان أحد خطباء حفلة التأين وتكلم عن أعمال الشيخ عبده في المجلس والمهام .

(٣) تراجم ص ٢٠١ - ٢٠٣ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ١٣٨ - ٢٤٨ .

حجاً في الباب العالي ومقام الخلافة السامى ، ولكن حجاً للاستقلال والحرية لذاتهما ، وكان لطفي بك السيد وزير المعارف السابق لسان الذين فكروا هذا التفكير .^(١)

ورأوا كذلك أن يسيروا على نهج الامام في التوفيق بين المدنية الغربية والعلم الغربي ، وبين الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية في مصر ، وأن يجعلوا لكيان ذلك كله طابعاً إسلامياً صحيحاً . ولهذا نجد أن لطفي بك نفسه مع استقلاله في الفكر ، ونضوج آرائه ، وتقدم أفكاره ، ينزع إلى التمسك بالمحافظة والاعتدال في كل أمر من الأمور التي تتصل بالدين الاسلامى . فقد أثنى على باحة البادية في المقدمة التي صدر بها كتاب النسائيات لأنها في دعوتها إلى الإصلاح اتبعت سبيلا معتدلاً في حدود الشرع .^(٢) وهو في هذا إنما يثني على الخطة التي كان يعتقد صلاحيتها والتي كانت في الواقع خطة جماعة الشيخ عبده جميعاً .

وهناك أمراً آخر له دلالة على المثل العليا التي كانت ترمى إليها هذه الجماعة وعلى الجهود التي كانوا يبذلونها في سبيل تحقيقها ، ذلك أنه كان لهذه الجماعة الفضل في تحقيق مشروع إنشاء الجامعة المصرية الأهلية في سنة ١٩٠٨ . فان إنشاء هذه الجامعة يرجع في الواقع إلى جهود سعد زغول وقاسم أمين وحفني ناصف ولطفي السيد وغيرهم من أنصار الامام . ويظهر أن مصطفى كامل كان قد سبقهم إلى التفكير في إنشاء جامعة أهلية ، ولكنه صرف النظر عن ذلك في سنة ١٩٠٥ لأن اللورد كرومر لم يكن يرضى عن هذا المشروع . ويقول الدكتور هيكل إن مصطفى لما سمع وهو في أوروبا بأن سعد زغول وقاسم أمين أعلنوا عن تشكيل لجنة لتأسيس جامعة مصرية أهلية احتج عليهما لأنه سبقهما إلى الفكرة فيجب أن يكون تنفيذها تحت رعايته .^(٣)

وبعد أن تناوبت على تلك الجامعة حظوظ مختلفة أخذت الحكومة في سنة ١٩٢٥ تنظمها من جديد واختارت لطفي السيد بك مديراً لها .^(٤)

وكان في مصر صحيفتان كبيرتان إسلاميتان تقودان لواء المعارضة . إحداهما جريدة اللواء التي كان يصدرها مصطفى كامل ، والثانية جريدة المؤيد وكان صاحبها الشيخ على يوسف الذي كان يمثل الرأي الاسلامى المحافظ .

(١) تراجم ص ١٥٩ - ١٦٠ ،

(٢) النسائيات ، مطبعة الجريدة القاهرة ١٣٢٨ - ١٩١٠ ، ص ٥ .

(٣) تراجم ص ١٦٠ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٢٠٣ وما بعدها - العالم الاسلامى ج ١٦ (١٩٢٦) ص ٢٨٢ .

ومن العجيب أن مصطفى كامل مع إعجابه بالمدنية الأوروبية إعجاباً تكرر ذكره في كتبه ورسائله ، لم يكن في دعوته الاجتماعية محافظاً فحسب ، بل كان واحداً من الرجعيين . (١)

أما الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) فقد كان صحافياً ماهراً ، له دهاء يشوبه المكر أحياناً ، وقد رفع المؤيد إلى مقام الصدارة في العالم العربي . (٢)
وقد أحاط الخديوي عباس الثاني جريدة المؤيد برعايته وشملها بحمايته فأصبح الشيخ علي يوسف يسير في ركاب الخديوي حيث سار ، ويخلص له إخلاصاً فاق إخلاص مصطفى كامل للجالس على العرش . (٣)

ووجه الشيخ علي يوسف سياسة المؤيد فجعله بوقاً للدعوة إلى الرأي السني المحافظ ، وكان في نظر خصومه على الأقل يهيج دفين التعصب الديني ، غير أنه كان صديقاً صادقاً للشيخ محمد عبده وللسيد رشيد رضا . وقد صحب الشيخ عبده في الرحلة التي سافر فيها إلى الأستانة لأمر غير معروف . (٤) وفتح صدر المؤيد لنشر المقالات التي كتبها الشيخ محمد عبده في الرد على هانوتو ، وكان يطلعه على دسائس السراي ، وحاول أكثر من مرة أن يصلح بين الشيخ عبده وبين الخديوي معتمداً في ذلك على ما كان بينه وبين الخديوي من القربى وحسن الصلات . (٥)

ولن نحاول هنا أن نتقصى الخصائص التي ميزت تاريخ الأحزاب السياسية في مصر منذ بداية القرن الماضي ، أو أن نبين بالتفصيل ما تناوبها من حظوظ مختلفة وما أصابها من تبدل أعضائها ، فقد أدى كل ذلك في أغلب الأحوال إلى اضطراب أمورها وتبلبل شئونها . وربما كان ما ذكرناه عنها من قبل كافياً في الدلالة على وجوه الاتصال التي وصلت بين تاريخ هذه الأحزاب وبين الحركة التي أنشأها الشيخ عبده .

(١) تراجم ص ١٥٣ .

(٢) كانت تسمى تاييس الشرق انظر في المؤيد الجديد مقالا بقلم لطفي السيد بك في ٢٩ أغسطس سنة ١٩٣٠ .

(٣) : تاريخ ج١ ص ٥٩٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩٤ انظر موقفه من الشيخ عبده في المنار ج١٦ ص ٨٧٣ - ٨٧٨
وص ٩٤٧ - ٩٥٦ ، انظر أيضا الهلال ج٢٢ ص ١٤٨ - ١٥١ .

على أننا يجب أن نقرر أن واحداً من شيعة الشيخ عبده وحواريه هو الذي برز بروزاً لا مثيل له في الحياة السياسية الحديثة في مصر .

كان هذا الزعيم سعد زغلول باشا الذي أصبح له بعد الحرب العظمى شهرة عالمية لأنه كان لسان البلاد الناطق الذي يدافع عن حقوقها وينصيح عن أمانها .

وليس من غرضنا أن نفصل القول في حياة هذا الزعيم المشهور ، بل نريد فقط أن نعرض لما تدعو إليه الضرورة لايضاح الصلة التي كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده .

ولد سعد زغلول في سنة ١٨٥٩ ، فهو بهذا أصغر سناً من الشيخ عبده بنحو عشرة سنوات . وليس من الواضح أنه عند دخوله الأزهر ، كان الشيخ عبده قد أتم عهد تحصيله فيه وأخذ يقرأ للطلاب الذين التمسوا منه المعونة ، أو أن سعداً دخل الأزهر بعد أن أصبح الشيخ مدرساً فيه . على أنه يظهر أنه كان واحداً من تلاميذ الامام منذ بدء التحاقه بالأزهر ،^(١) ثم حضر بعد ذلك دروس جمال الدين مع من حضرها من تلاميذ الامام ، ولكنه كان في أول عهده بالدرس فلم يكن مهتماً للاستفادة إلى حد كبير من الدروس العالية التي كان يقرأها جمال في الفلسفة والتوحيد .

أضف إلى هذا أن حضوره هذه الدروس لم يطل عهده لأن جمال اضطر إلى الخروج من البلاد في سنة ١٨٧٩ . ومع هذا فقد أفاده اتصاله بجمال الدين في نواحي أخرى؛ فتجاحه في الخطابة السياسية إنما يرجع إلى المران الذي أخذه به جمال الدين .^(٢)

أما صلة سعد بالشيخ عبده فكانت منذ أول أمره من أقوى الصلات . لم يكن كغيره تلميذاً فحسب بل كان مريداً . كان كالمبتدى في طرق الصوفية يخضع إلى توجيه شيخه خضوعاً لا يشوبه شيء من التردد . وكان أيام طلبه للعلم في حجر الامام وكنفه كوله لا كسائر تلاميذه ؛ فكان يستفيد من علمه وعمله ، ومن أخلاقه وشمائله ، ومن فصاحته وبلاغة كلامه ، فشب بين يديه كاتباً خطيباً ، أديباً سياسياً ، وطنياً إسلامياً .

ولما عهد إلى الشيخ عبده برياسة تحرير الوقائع المصرية اختار سعداً ليعاونه في تحريرها بالرغم من صغر سنه ، فتمرن على الكتابة في المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أفلقت بال البلاد قبل الثورة العراقية وبعد شهورها ، واطلع على جميع

(١) النار ج ٢٨ ص ٨٤ وما بعدها — كتب ثلاث في الصلات بين سعد والشيخ عبده.

(٢) نفس المصدر ص ٧١٠ .

شئون الحكومة ، وتدريب على التحرير الأدبي تحت إشراف الأستاذ الامام ، ومهما بالغنا في تقدير الفوائد التي عادت عليه في كل هذه الميادين من صلته بالأستاذ الامام فانتا لا تنوفي هذا الموضوع حقه . (١)

وكان سعد في أوائل عهده يسره الاعتراف بأنه من مريدئى الامام الذى أصبح بحق من زعماء البلاد . وعند ما كتب إلى الشيخ عبده وهو فى منفاه وصف نفسه وإخوانه بأنهم « معشر أتباعه ومريديه » ثم شكاً من ضعف تولى فكره فقال « أما فكرى فقد تولاه الضعف من يوم أن صدع الفؤاد بالبعد ، وتمثلت فيه بعد تلك الحقائق التي كنت تجلو مطالعها معان نعرفها أوهاما يضيق بها الصدر ، ولا ينطق بردها اللسان ، مخافة فوات مرغوب ، أو لحاق مكروه بما تعلمون » ، ثم رجا إلى الأستاذ الامام أن يقويه بتواصل المراسلة ويختم خطابه فيقول « وقفنا الله لمتابعتك ، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك ، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك . ومحبا الصادق وإن لم تعرف قدرك والسلام » ويوقع « ولدكم سعد زغول » . (٢)

بعد أن بارح الشيخ عبده البلاد : اشتغل سعد بالمحاماة ، ولم يلبث طويلا حتى بلغ قمة المجد فى مهنته الجديدة ، ثم صار قاضياً فى المحاكم الأهلية فمستشاراً فى محكمة الاستئناف ، وبرع فى الخطابة وإقامة الحجج والاطلاع على القوانين ، واشتهر بدقته فى التحقيق واستقلاله فى الرأى وعدله فى الاحكام . (٣)

وفى سنة ١٩٠٦ تقلد سعد زغول نظارة المعارف العنومية ، واختير لهذا المنصب ليقضى على روح الثورة التي نشرها مصطفى كامل بتهنيجه المتواصل بين تلاميذ المدارس ، وكان قد عظم تأثيرها فى نفوس الطلاب وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً وأصبح الاخلاص إلى النظام فى المدارس من الامور المستعصية ، وبذل سعد زغول جهداً عظيماً فى هذا السبيل . وكان بعيد النظر فى الاصلاحات التي أدخلها ولكنه لم يوفق كل التوفيق وإن كان قد نجح أكثر من أى مصرى آخر فى أن أصبح هدفا لهجمات الوطنيين . (٤)

(١) المنار ج ٢٢ (١٩٢١) ص ٥١٠ مقال بعنوان الطور الجديد للسألة المصرية

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٥٩١ - ٥٩٢ .

(٣) المنار ج ٢٢ ص ٥١٠ - ربما كانت صلته بمصطفى فهمى باشا الذى كان رئيسا للنظار عهدا طويلا وصديقا للاحتلال من بعض العوامل التي أدت إلى سرعته .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٥٥ ، ١٩٣ .

ثم تقلد بعد هذا نظارة الحفانية ، ولما أنشئت الجمعية التشريعية في سنة ١٩١٣ كان سعد أول وكيل انتخب لوكالة الجمعية .

ولسنا في حاجة إلى أن نتكلم على ما سجله التاريخ بعد هذا ابتداء من مطالبته في سنة ١٩١٨ بالسماح له ولغيره من أعضاء الوفد المصرى بالسفر إلى أوروبا لعرض المسألة المصرية ومطالب المصريين على وزارة الخارجية البريطانية ، إلى أن توفي في ٢٤ أغسطس سنة ١٩٢٧ ، فتلک الحوادث قد رفعتة إلى أعلى درجات الشهرة والقوة ، وجعلت منه بطلا للاستقلال المصرى بحبه الشعب وتعبه الجماهير ، وقد أصبح هذا معروفا لدى الخاصة والعامة حتى بات الكلام فيه من نافلة القول .

على أننا لا نستطيع ، بالرغم من تعمدنا الإيجاز ، أن ننفل أمراً له أهمية خاصة : فهناك طور من أطوار حياته لابد من تسجيله ، هو تغير موقفه من الاحتلال البريطانى تغيراً تاماً ، فقد كان في الجانب الاكبر من حياته العامة صديقاً للاحتلال صادق النية ، مخلص الراى ، وعاون البريطانيين في خططهم التي أرادوا بها إصلاح الادارة ، واختياره لنظارة المعارف العمومية في الوقت الذى كانت المدارس فيه منبع التهييج الوطنى ومستقره يدل على الثقة التي كانت الحكومة تضعها فيه ، أما دفاعه في مجلس شورى القوانين سنة ١٩٠٩ عن اقترحات الحكومة الخاصة بمد الاجل لامتياز قناة السويس بما أثار ثائرة الوطنيين وهاج معارضتهم القوية ، فقد كان شاهداً جديداً على ولائهم . (١)

على أنه غند ما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع البريطانيين كان في الواقع يسلك السيل نفسه الذى سار عليه محمد عبده والذى أصبح مبدأ من مبادئ شيمته فيما بعد .

وقد قرر لورد كرومر في تقريره السنوى عن سنة ١٩٠٦ أن سعداً من أقطاب شيعه الشيخ عبده الممتازين ، (٢) وأشار إليه في الخطبة التي ألقاها عند خروجه من مصر فقال : « لقد تعاونت مع سعد وقتاً قصيراً فقط ولكنى في هذا الوقت القصير عرفت كيف أحترمه . » (٣)

يقول رشيد رضا « ثم إن سعداً دخل في أطوار التفرنج في معيشته وأفكاره الاجتماعية والقانونية ، وغلبت نزعتة الوطنية المصرية عنده على فكرة الجامعة الاسلامية :

(١) الحقيقة عن مصر ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٣) مصر ص ٢٣٣ .

(التي كان يدعو إليها المنار) ، وظل يقول بأن المسلمين لا يرتقون ارتقاء صحیحاً إلا بالاصلاح الديني الذي كان يدعو إليه الحكميان أستاذة وأستاذ أستاذة . (١)

ومهما يكن من شيء في أمر العوامل التي أدت إلى هذا التبدل في موقف سعد وهي تتصل باعتبارات السياسة أكثر من اتصالها بالشئون التي تهمننا في بحثنا هذا ، فإنه مما لا شك فيه أن أقدر الرجال الذين عاونوا الانجليز من قبل قد أصبح ألد خصم لهم ، وانقلب مدافعاً عن أماني البلاد ، قوى الشكيمة ، لا يلين ولا يتثنى عن المطالبة باستقلال بلاده استقلالاً تاماً .

ولعلنا نكون قد ذكرنا ما فيه الكفاية لبيان أثر تعاليم الشيخ عبده وكيف عملت على إعداد أقدر زعماء مصر السياسيين في العصر الحاضر وأكثرهم تميزاً وبروزاً ؛ ذلك الزعيم الذي بنت من أرض مصر وكان مصرياً لحماً ودماً .

على أن الحوادث التي تعاقبت على مصر وما طرأ على الأفكار السياسية من نفوج وتقدم قد عمل ، إلى جانب ما تحلى به سعد من الكفاية الوطنية والعلم والفضل ، على أن يكون له المقام الأول بين زعماء السياسة الموفقين . وكان استعداد الشعب لقبول زعامته عاملاً من عوامل نجاحه لا يقل شأناً عما فطر عليه من الاستعداد الفطري لزعامة الأمة . يقول رشيد رضا « ولولا ذلك لذهب استعداده كما ذهب استعداد أستاذه الذي كان أكبر من استعداده » (٢)

الوصف الموجز للشيخ

من أم الأفكار الجهورية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات وتعليمهن تعليماً لا يقل عن تعليم الذكور ، وإصلاح الحياة الاجتماعية والعادات التي تمس حياة المرأة في البلاد الإسلامية . وكان الشيخ عبده وأنصاره يرون أن الاسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره ديناً أنزل للناس كافة في شيء أكثر مما تتجلى في تكريمه للمرأة والاعتراف بما لها من مقام . فالاسلام يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجهورية .

أما تعدد الزواج ، فع أن القرآن قد جوزه فإن ذلك كان لضرورات اجتماعية قضت

(١) المنار ٢٨ ص ٧١١ .

(٢) المنار ٢٨ ص ٧١٤ .

به . على أنه قد فرض شروطاً لتعدد الزواج وأحاطه بتحفظات . وفرض لزواج الرجل بأكثر من زوجة واحدة أن يكون قادراً على العناية بزوجاته جميعاً ، وأن يعطى كل واحدة منهن حقوقها في عدل وإنصاف .

ويقال إن استحالة هذا العدل استحالة عملية تدل على أن قصد الشرع هو أن الزواج بواحدة هو الأصل وهو المثل الأعلى في الحياة الزوجية . (١)

وقد جاءت الشريعة بأشياء أخرى تدل على أن هذا هو المراد ، ففي أحكام الوراثة مثلاً إذا توفي الرجل عن أكثر من زوجة واحدة ، فإن ما يصيب زوجاته جميعاً من الميراث إنما هو نصيب زوجة واحدة . (٢) وكثيراً ما يقولون إنه لما جبل الناس مقاصد الكتاب ومراميه وفشا بينهم الجهل ، انتشر تعدد الزواج وكثر الطلاق لأنفه الأسباب فأفسد حياة المرأة الاجتماعية والخلقية في بلاد الاسلام .

لابد إذن من إصلاح هذه الأحوال وأن تعدل الشريعة إذا لزم الأمر . وليس من شك في أن توفير سبل التعليم للمرأة يهيئها لاحتلال مكانها الذي خصها به الدين الاسلامي . (٣)

كانت هذه هي دعوة الامام ، ولكن بقي لواحد من شباب أنصاره ومريديه أن يواصل الدفاع عنها . كان هذا الشاب قاسم بك أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) وكان عند وفاته في ٢٢ أبريل سنة ١٩٠٨ ما زال شاباً بالنسبة إلى غيره من أنصار الشيخ ومريديه . واتخذ قاسم من الدفاع عن حقوق المرأة ميداناً برزت فيه جهوده ، وأهاب بالرأي العام وحركه بمقالاته إلى حد لم يعرف من قبل .

وفي سنة ١٩٠٠ ظهر كتابه « تحرير المرأة » ، ثم أتبعه بعد عام أو عامين بكتابه الثاني الذي سماه « المرأة الجديدة » ، وقد دافع فيه عن كتابه الأول ، ورد على ما وجه إليه من نقد .

(١) تفسير ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها (المنار ج ١٢ ص ٥٧١ وما بعدها) سورة ٤ آية ٢ جولدزير ص ٣٦٠ - ٣٦٣ والمنار ج ٢ ص ١٢٥ .

(٢) المنار ج ١٢ ص ٧٤١ تفسير سورة ٤ آية ١٤ .

(٣) تفسير ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها — تعديل الشريعة ص ٣٦٣ وما بعدها — الطلاق ص ٣٨٣ وما بعدها — المبالغة في الحداد ص ٤١٩ وما بعدها — فساد العلاقات الزوجية ص ٤٣٠ وما بعدها . . . الخ .

وقد ذكر المنار عند صدور هذين الكتابين أنهما أحدثا في رأى العام أثراً لم يحدثه أى كتاب آخر من الكتب الحديثة. (١)

وقد هوجم المصنف من جميع النواحي وأسىء إليه لأن الناس توهموا أن تعاليمه أو دعوته تهدم أسس الجماعة الإسلامية. وقد روى كاتب معاصر في جريدة « السياسة » أنه درس مصنفات قاسم وما كتب في الرد عليها فتبين له أن أكثر من ثلاثين كتاباً ورسالة وضعت لتنفيذ آرائه أو لمهاجمته في شخصه: (٢) ولا يمكن اسم قاسم يهتف به اليوم في مصر باعتباره بطل النهضة النسائية الذى وضع أسسها وأقام بناءها. (٣)

كان قاسم أمين واحداً من أولئك الرجال القلائل الذين ناصرُوا الشيخ عبده ، وبادلوه الود ، ولم يطل أجلمهم بعد وفاته . كان مستشاراً فى محكمة الاستئناف الأهلية ، وإلى جانب عليه بالقانون الذى درسه فى فرنسا ، قرأ مصنفات فى الأخلاق والاجتماع ، وعلم النفس وأشبه ذلك من المعارف .

وكان حكم المنار عليه أنه إلى رجال الفكر أقرب منه إلى رجال العمل ، وله نظرات فى الدين والاجتماع هى أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة . (٤)

على أن قاسماً قد استطاع أن يقف نفسه فى حماس ومشاركة على الغرض الذى استأثر بعطفه . ونستطيع أن نضرب المثل على انكابه على العمل ومواصلته له بالجهود التى بذلها فى العاملين الآخرين من حياته عند ما كان وكيلاً للجنة التى كانت تعمل على إنشاء الجامعة المصرية التى افتتحت فى ديسمبر سنة ١٩٠٨ ، أى بعد وفاته بزمان قصير .

كان قاسم فى أول عهده لا يهتم كثيراً بتعاليم المرأة ، ولا بالأصلاح النسائى ، فلما اطلع على ما كتبه كاتب فرنسى من الملاحظات المبهنة على حياة الأسرة المصرية ، وبخاصة ملاحظاته على الحجاب كتب بالفرنسية يرد عليه ، ويدافع عن الحجاب باعتباره من

(١) المنار ح (١٩٠١) ص ٢٠٦ .

(٢) تحرير المرأة ، القاهرة . الطبعة الثالثة من ١٩٤ و١٠ بعدها — أعيد نشرها فى ملحق السياسة .

(٣) نفس المصدر من ١٩٣ — من خطاب للسيدة هدى شعراوى زعيمة الحركة النسائية فى مصر ورئيسة الاتحاد النسائى المصرى الذى أُنشئ فى سنة ١٩٢٣ .

(٤) المنار ، ج ١١ (١٩٠٨ — ١٩٠٩) ص ٢٢٦ — ٢٢٧ فيه شئ من ترجمته أما تفصيلها فتجده فى مشاهير ج ١ ص ٣١٠ — ٣١٩ .

حفظه الجماعة ، ونقد في شدة وعنف ما في الحياة الأوروبية من اختلاط وتفكك . (١)
ومنذ ذلك الوقت أخذ يقرأ المصنفات الأوروبية التي تناولت الكلام على صلة المرأة
بالجماعة . وكان من نتائج هذا أن أيقن بأن تقدم مصر الحقيقي في الناحيتين الأدبية والمادية
إنما يكون بالنهوض بالمرأة ، فكتب كتابه « تحرير المرأة » ، ووجه دعوته الإصلاحية
إلى الطبقة المستنيرة في البلاد ، تلك الطبقة التي كان يعتقد أنها كانت تحس بالحاجة إلى
الإصلاح . (٢)

وهو في كتابه هذا يسلم بما قرره الشيخ عبده من أن للنزأة في الاسلام مقاماً رفيعاً ،
ويرى أن الانحطاط الذي آل إليه أمر المرأة في البلاد الاسلامية راجع إلى الأخلاق
السيئة الموروثة عن الأمم التي دخلت في الاسلام . وكان أكبر عامل في استمرار هذه
الأخلاق توالى الحكومات المستبدة في البلاد الاسلامية . فلما ظلم الرجال أصبحوا بدورهم
ظالمين للجنس الأضعف ، فالتعليم ضرورة أولية لرفق المرأة .

وقد تكلم قاسم عن التعليم وأثره في وظيفة المرأة ومكاتها من حياة الأسرة وفي
الجماعة كلها . وهو يقول : إن الجماعة المصرية خسرت خسارة لا تقدر لجهل نصف عددها
أى النساء . « ومن ثم تبندى عيشة لا أظن أن الجحيم أشد نكالا منها . » (ص ٣٢)
فالمرأة في حاجة إلى التعليم لترقى أفكارها ولتتحرر من الخرافات . ويجب أن تلتقى التعليم
الابتدائي في بعض العلوم ، حتى تستطيع مواصلة دراستها على انفراد في أى علم منها إذا
أرادت ذلك فيما بعد .

ويرى قاسم أن الجواذب الخلقية والروحية ، وكذلك الجواذب الطبيعية والجسمية
بين الزوجين ضرورة للحياة الزوجية السعيدة . ولا بد من أن يربى عقل المرأة وخلقها
أيضاً لكي تحسن تدبير منزلها وترية أبنائها .

إن هذه الآراء تعد من نافلة القول بالنسبة للفكر الغربى ، وهى أيضاً كذلك بالنسبة
إلى قادة التعليم في مصر في العصر الحاضر . ولكنها عند ما نادى بها قاسم كان رأى السام
في مصر يعتبرها آراءاً شاذة ، نائرة على المألوف ، لأنه حينذاك لم يكن يعطف على تعليم
البنات أو يميل إليه .

(١) كتب رده بعنوان « المصريون : رد على الدوق داركور » وانظر « باحة البادية بحث
انتقادي » الآسة مى مطبعة المتنطف مصر سنة ١٩٢٠ م ص ١٢٩ .
(٢) المار ج ١١ ص ٢٣٨ .

وكان ما كتبه في الدعوة إلى نزع الحجاب هو الذي أثار عليه أشد عواصف الاحتجاج .
ولكنه لم يدع إلى إبطال الحجاب في الحال ، بل كان في الواقع يدافع عنه ويعتبره ركناً
من أركان الآداب التي يجب التمسك بها ، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقاً على
ما جاء في الشريعة الإسلامية ، وهو على ما جاء في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس لما
عرض لهم من حب المغالاة والمبالغة فيما يظنونهم عملاً بالأحكام .

وقد ذهب قاسم إلى أن الحجاب لا يقوم الأخلاق ولا يحفظها ، بل هو على نقیض هذا
يدفع النفوس إلى الاعتقاد بأن القصد الوحيد من اجتماع الجنسين هو لأغراض شهوانية .
وكان يرى أن عزلة البنات وهن في سن البلوغ ، حين ينبغي أن يختلطن بغيرهن ويتعلمن
منهن ، تضر بهن . وأن إلقاء النساء في أحضان الخمول والكسل فيه مفسدة لأخلاقهن ، فيجب
أن يسمح للنساء والبنات بحرية الاختلاط في المجتمع العام ، وأن يقمن بتصحيح من
الاشترك في الأعمال الخيرية والاشتغال بالأمور العامة .

ويدعو قاسم أمين ، في كلامه عن الزواج وحياة الأسرة : إلى تعليم المرأة تعليماً يصحبه
ما يناسبه من تبدل العادات الاجتماعية وتعديل قوانين البلاد ، حتى تسمو نظرة الناس إلى
الزواج وتقديرهم لحياة الأسرة أكثر مما أصبح عليه الأمر في كتب الشرع . ولكي يتحقق
توافق مشارب الزوجين في التفكير والخلق والانجذاب المادي . « والجاذبية الجسدية »
ينبغي أن يسهل للمرأة والرجل سبل التعارف قبل الزواج ، وأن يكون للمرأة حق مساو
لحق الرجل في اختيار شريكها في الحياة .

ثم يحمل على تعدد الزواج لما ينطوي عليه من إفساد حياة الأسرة ، وينهج نهج
الشيخ عبده في الدفاع عن الزواج بزوجة واحدة لأنه يرى أن هذا هو المثل الأعلى
للزواج .

ويقرر أيضاً أنه لا بد من إصلاح قوى لنظم الطلاق ، فإن الديانة المسيحية تطالب
الناس بالكال المطلق ، وهذا أمر لم توفق الحكومات إليه ولا الكنيسة نفسها . ولكن
الطلاق في مصر سهل جداً وكثير الوقوع ، ويرجع هذا إلى أن بعض مذاهب الفقه تقرر أن
الطلاق يقع ثلاثاً بكلمة بلفظها الزوج ، توفرت نيته في الطلاق أم لم تتوفر . ويرى قاسم
أنه لا بد من توفر النية في الطلاق . ويقترح أن يسن قانون ينظم إجراءاته ، ولا يقع
الطلاق بموجبه إلا أمام القاضي وبحضور شهود ، وأنه لا بد من أن يسبق الطلاق السعي
في الصلح والتوفيق بين الزوجين .

وقد دعا قاسم إلى أن يكون للمرأة أيضاً حق الطلاق ، وهذا أمر تنكره بعض مذاهب الفقه كل الإنكار .

لما توفي قاسم كانت ثورة الغضب التي أثارها كُتبه ما زالت قائمة عليه ، ويقول كاتب نشر رأيه في جريدة السياسة وقد أشرنا إليه من قبل : إننا لا نزال نرى بعض الذين لا يرضون عن آراء قاسم أمين ، ولكن عدد من يعتقدون أنه كان على صواب في دعوته يزداد باستمرار ، وفي الحق لقد أقامت تعاليم قاسم أمين ثورة فكرية في البلاد .

ويقول الدكتور هيكل :

« ومع أن قاسم لم يمت إلا من عشرين سنة ، فلو أنه بعث اليوم ، ورأى من آثار دعوته هذا التعليم الاجبارى للبنين والبنات ، وهذه النهضة النسوية العظيمة في مختلف جوانب الحياة ، وهذه الحرية النسبية التي تتمتع بها المرأة ، وهذا الإصلاح في التشريع للأحوال الشخصية ، ما تم منه وما يوشك أن يتم ، إذن لأخذته الدهشة ، ثم لانتقلت دهشته اغتباطا ، أى اغتباط بهذه الآثار ، ثم لعقب سروره أسف على ما اضطر إليه في كُتبه من محافظة ألزمه إياها روح عصره الجامد . » (١)

ثم يقول : « وكل ما يمكن لقارى كُتايه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » أن يقف عنده اليوم في شأن برنامج ، ما اضطر إليه من تحفظ يجعل أهل هذا الجيل يرون صحة قاسم التي كانت يوم ظهرت قوية مرعبة أن هزت أركان عادات أهل عصره لا تزيد اليوم على أنها صورة للآراء والعادات المتداولة ، ونسخة من ألوف ما يكتب من نوعها ، وما يزيد أكثر الأحيان في تقدمها وسبقها . » (٢)

وكذلك كانت آراء قاسم أمين في العلم وفي الأدب سابقة لعصره ومتقدمة عليه . على أننا لن نعرض لبيان هذا بالتفصيل ، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنه كان يرمى بإنشاء الجامعة إلى أمر أشد خطراً ؛ هو إحداث ثورة في اللغة والأدب كالثورة التي أحدثها كتاباه في تعليم المرأة وفي نبد الحجاب . (٣)

وقد وجدت دعوة قاسم لإصلاح حال المرأة في مصر مؤيداً ونصيراً من ناحية لم

(١) تراجم ص ١٦٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٩ — ١٧٠ و ص ١٧٤ — ١٧٧ .

تسكن متوقعة . فقد قامت « ملك حفنى ناصف » (١٨٨٦ - ١٩١٨) ، ورجل الفضب على قاسم وكتبه مازال يغلى ، وأخذت تكتب عن حقوق المرأة وتحدث عنها بما بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩٠٩ .

كانت ملك إحدى بنات حفنى ناصف وهو من شيعة الشيخ محمد عبده ومن أفاضل رجاله ، وقد نشأ ابنته ورباها على الأساليب والآراء التى كانت تأخذ بها هذه الجماعة فى تفكيرها الراقى الحر . وبعد أن تلقت تعليمها الابتدائى فى عدة مدارس ابتدائية دخلت المدرسة السنية للعمليات فى سنة ١٨٩٣ وحصلت فى سنة ١٩٠٠ على شهادة الدراسة الابتدائية ، وهى أول سنة سمح فيها للبنات بأن يتقدمن لامتحان الشهادة المذكورة ، ثم واصلت دراستها فى القسم الثانوى وحصلت على الدبلوم فى سنة ١٩٠٣ ، واشتغلت بعد ذلك بتعليم البنات فى مدارس الحكومة .

وفى سنة ١٩٠٧ تزوجها عبد الستار الباسل بك ، وهو من أسرة ذات نفوذ ومجد عربى قديم ، فاتخذت ملك من هذا الزواج اسمها المستعار « باحثة البادية » . وتوفيت مأسوفا عليها فى ١٧ اكتوبر سنة ١٩١٨ (١) . وأقيم لأبينها حفلة رأسها وزير المعارف وحضرها أفاضل المصريين وأهل الراى فيهم .

ولم يكن الرجال ذوو الآراء الجديدة المتقدمة هم الذين أبنوها فحسب ، بل عدد مناقبها أيضاً بعض المحافظين من طبقة الشيوخ ، وأقيمت حفلة الذكرى السنوية الأولى لوفاتها فى الجامعة المصرية برياسة السيدة هدى هانم شعراوى وذكرت باحثة البادية فى الحفلة خير ذكر وأثنى عليها أطيب ثناء ، وقيل فى تعدد مناقبها ما لم يقله الناس فى مصر عن امرأة من قبل (٢) .

وتدل مجموعة مقالاتها وخطبها على أنها لم تتردد فى تناول كثير من المسائل التى جعلتها كتب قاسم أمين موضوعاً للجدل الحاد الضيف ، فمن بين ما كتبت مقالات فى أمثال المسائل الآتية :

« رأى فى الزواج وشكوى النساء منه ، الحجاب أم السفور . مدارسنا وفتياتنا ، تربية البنات فى البيت والمدرسة ، الزواج ، تعدد الزوجات ، سن الزواج ، طلاء الوجوه ... الخ »

(١) باحثة البادية ص ١٢ و ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨١ و ١٨٤ .

وقد حلت في مقالها عن « مبادئ النساء » أخطاء من ووجوه ضعفهن التي تساعد على شقاء الأسرة وفشل الزواج ، ثم كتبت مقالا آخر عن مساوى الرجال وناقشت في مقالات أخرى بعض العوامل التي تجعل الرجل يضيع تأثيره الحسن في أسرته ، وينت مساوى تزويج الأختين لرجل واحد . وغير ذلك من المسائل الخاصة بحياة الأسرة .

وردت في بعض خطبها على اعتراضات الرجال على تعليم المرأة . وينت مقدرة النساء وكفائتهن ، حتى في الفروسية والحرب والسياسة وغير ذلك ، إذا أتيحت لهن الفرصة ، وطالبت بأن يسمح للنساء بالاستغال بأى عمل من الأعمال المفيدة في أوقات فراغهن وأن يكون لهن الحق في ممارسة المحاماة والطب وغير ذلك من المهن . (١)

وكانت تود أن يصدر تشريع يتضمن آراءها في هذه الشؤون ، وهى تلخص في النقاط العشرة الآتية : —

- ١ — تعليم البنات الدين الصحيح ، أى تعاليم القرآن والسنة الصحيحة .
- ٢ — تعليم البنات التعليم الابتدائى والثانوى وجعل التعليم الأولى إجباريا لجميع الطبقات .
- ٣ — تعليم البنات التدبير المنزلى علما وعملا ، وقانون الصحة وتربية الأطفال والاسعافات الطبية الوقية .
- ٤ — تخصيص عدد من البنات لتعلم الطب بأكمله وكذلك فن التعليم حتى يقمن بكفاية النساء في مصر .
- ٥ — إطلاق الحرية في تعلم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد .
- ٦ — تعويد البنات من صغرهن الصلوق والجد في العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل .
- ٧ — اتباع الطريقة الشرعية في الخطبة فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم .
- ٨ — اتباع عادة نساء الأتراك في الاستانة في الحجاب والخروج .
- ٩ — المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الامكان .

(١) النساءيات ص ٩٥ وما بعدها .

١. — وكنت النقطة العاشرة هكذا : على إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا . (١)
ومن الواضح أن باحثة البادية تأثرت تأثراً بعيد الغور بآراء قاسم أمين ، وكانت تأمّم به وتهتدى بهداه بالرغم من قولها في إحدى قصائدها إنها لا تنتمى إلى مذهبه ، ولعلها قصدت بقولها هذا أنها لم تكن تذهب إلى المدى الذى ذهب إليه .

وتقول الآنسة « مى » فى المقابلة بين قاسم وباحثة البادية (٢) : « إنه إنكار يدل أيضاً على أنها لم تنصفه ، ولا أجراً أن أقول إنها لم تفهمه ، وكيف أجراً على ذلك وأنا أعتقد على رغم منى بأن تأثيره فيها كان عظيماً ، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة إلا لأن قلبه أوحى إليها ، ميثاً لها فى النفوس سيلاً ، وواضحاً فى الأفكار قابلية واستعداداً . إنها لمست مثله نقطاً معينة ، وارتأت إصلاحها تقريباً على الوجه الذى يطلبه . . . فهى ابنته بالفكر والجرأة ، وتليذته فى المناذاة بإصلاح شئون النساء ، ولا ينفى ذلك ما بينهما من خلاف زهيد . » (٣)

كانت باحثة البادية أشد محافظة من قاسم أمين ، وتقول الآنسة « مى » فى ذلك : « إنها كانت تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآداب المستحدثة . وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء ، لتتنب من أنها تابعة السيل الذى يربط الأمس بالغد ، وكلما جاءت بتبديل فى النصوص الاصطلاحية حاولت سبكه فى قالب الاعتدال مع مراعاة المادة المألوفة ما أمكن .

إلا أنك حينما تسمعها صارخة ، كثيراً ما تظن أنها تفعل ذلك لتؤكد لك أنها غير خائفة ، ولك أن تقدر كذلك أنها تصرخ لتسمع صوتاً إنسياً ، وإن كان صوتها يبعد عنها الرعب والوجل فى وحدتها الفكرية ، أما قاسم فلا يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش . » (٤)
وتبدو محافظة باحثة البادية على أقوى صورها فى كلامها على إبطال الحجاب ، فان قاسماً لم يدع إلى نبذه فى الحال بل كان مثلها يرى أنه لا بد من انقضاء عهد تتعلم فيه البنات قبل نبذهن الحجاب ، على أنه كان يدعو إلى إطلاق حرية الاختلاط الاجتماعى بين الجنسين اختلاطاً أعظم مما كان يسمح به العرف والأفكار السائدة فى ذلك الوقت ، أما باحثة

(١) النسائيات ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) باحثة البادية ص ١١٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٥ .

البادية فكانت لا توافق على إبطال الحجاب ولم يكن هذا لدوافع دينية أو عوامل اقتصادية ، ولكنها كانت ترى هذا الرأي لأسباب اجتماعية . فقد كانت تذهب إلى أن إبطاله يؤدي إلى حرية في الاختلاط بين الجنسين اختلاطاً كبيراً ، وكانت ترى أن هذا الأمر غير مرغوب فيه .

تقول الباحثة : « متى عرفنا الطبقات المختلفة في المجتمع ، وقارنا بين درجة اختلاط النساء في كل طبقة برجالها ، علمنا تماماً أن الأكثر اختلاطاً من الأشد فساداً . » (١)

وكان قاسم أمين وباحثة البادية يقولان معاً بضرورة التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج ، ولكن بينما كان قاسم يرى أن يكون للاختلاط فرص غير مقيدة حتى يكون التعارف طبيعياً ، كانت باحثة البادية ترى أن اجتماعين أو ثلاثة تكفي لأن يقف الواحد على أخلاق الآخر ، ولأن يشعر الواحد باجتماع دم الآخر له أو لا ، ويمكن الوقوف على بقية أحوالها بسؤال أسرتي الزوج والزوجة (٢) .

وفي سنة ١٩١١ تقدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري بمطالب النساء وهي تتمثل في النقاط العشرة التي ذكرناها من قبل . وطالبت بحق النساء في التعبد بالمساجد ، والتعليم الاجباري للذكور والبنات ، وبأن يكون للنساء ما للرجال من فرص التعليم في المدارس الفنية ، وطالبت أيضاً باصلاح شئون الزواج والطلاق وغير ذلك من المسائل . (٣)

ورفضت هذه الاقتراحات حينذاك (٤) ، ولكن صاحبها واصلت الكفاح في سبيلها

(١) النساءيات ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١١١ .

(٣) العالم الاسلامي ج ٢١ (١٩٢٦) ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٤) قدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري اقتراحات عدة واشتركت مع غيرها في اقتراحات أخرى مثل إنشاء ادارة للمعارف الأهلية تضم شتات المدارس الأهلية وتقوم بالتعليم الوافي بمحاجات القطر ومثل السعي في جعل التعليم الابتدائي إجباريا وبالمجان للذكور والأناث ووجوب نشر التعليم السلي من صناعي وزراعي وتوسيع نطاق مدرسة الممرضات وتعليم الطب للنساء اسوة بالرجال وتعليم المرأة التفصيل والتطريز وخدمة المنزل وتربية الأطفال وإنشاء مدرسة لذلك ومحو البديع والعادات السيئة كالأذكار الفبيحة والاسراف في المآتم والأفراح وخروج النساء لتشجيع الجنازات ومبيتتهن في المقابر والاسراف الزائد في تشييد القبور والأحواش و إيجاد المستشفيات الخيرية والصيديات في كل مركز من مراكز المديرية وتمضيد التفافات الزراعية وتعميمها وهذه الاقتراحات وافق عليها المؤتمر بالاجماع وأحالها على اللجنة التنفيذية ولكنه رفض لباحثة البادية اقتراحات أخرى مثل اعطاء الحرية للنساء لسلم الوعظ

واستمرت تناضل مناضلة تشد بها الاصلاح بالرغم من أنها قبل وفاتها بقليل خفت قلبها لأنها كما قالت كانت يائسة من إمكان تحقيق أى شئ. ولم تكن تعرف أى السبل تسلك. (١) ويجب أن لا تستنتج مما ذكرناه أنه لم يعمل شئ في سبيل المرأة قبل هذا الزمن ، فتعليم البنات مثلاً لم يكن عند ذاك بالأمر الجديد في مصر ، إذ أنشأت بعثات المرسلين الأمريكيين في سنة ١٨٦٥ أى قبل قاسم وباحثة البادية بزمن طويل ، أول مدرسة للبنات في مصر .

وفي سنة ١٨٧٣ أنشأ الجديوى اسماعيل باشا أول مدرسة حكومية لتعليم البنات . على أن الاعتراف للبراءة بحقوقها اعترافاً يقر به الجميع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لنضوج يستغرق وقتاً طويلاً . وقد عمل في سبيله قاسم وباحثة البادية وسلك كل منهما طريقه الخاص .

وتقول الآنسة « مى » : « إنه يصعب جداً تعيين هذا الأثر ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور كيف تكون الحالة لو لم يجئنا ويكتبا . » (٢)

وليس هناك من شك في أن الحركة النسائية الحاضرة في مصر التي تعترف بفضل قاسم أمين وتدين برعايته ، إنما هي صدى لدعوته ونتيجة من نتائج جهوده . ففي مصر الآن ثلاثة اتحادات رئيسية للنساء ، ولكل منها صحيفته . وقد نشر الاتحاد النسائي المصرى الذى أنشئ في ٢٦ مارس سنة ١٩٢٣ برئاسة السيدة هدى هانم شمراوى برنامجاً للإصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية يتضمن المطالبة بمساواة المرأة بالرجل ، وإصلاح قوانين الزواج ، ورفع سن زواج البنت إلى ست عشرة سنة ، والعناية بالصحة العامة ، والاهتمام برعاية الاطفال . (٣)

في المساجد والصلاة فيها أسوة بالتركيات والمسيحيات واليهوديات والسنى لدى الحكومة لمنع تعدد الزوجات بلا سرورة — انظر مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول طبعة بولاق سنة ١٩١١ من ١٨٠ — ١٨٥ (المغرب)

(١) باحثة البادية من ١٥٣ — ١٥٤

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) مصر صفحة ٢٨٨ وراجع أيضاً المقال المنشور في المجلة الأسبوعية عدد ابريل سنة ١٩٢٨ من ١٨٨ وما بعدها بعنوان « حركة النساء في الشرق الأوسط والمقال المنشور عن هدى هانم شمراوى في مجلة (المرأة المواطنة) ، سبتمبر ١٩٢٧ وانظر مذكرات خالدة أديب ، لندن ١٩٢٦ للوقوف على حركة المرأة في تركيا .

الموافقوه هو المدين :

إن الأصول التي قامت عليها دعوة الشيخ عبده كان من أهمها أن الاسلام الصحيح أو عبارة أخرى ، الاسلام بعد إصلاحه ، هو خير الأديان من جميع الوجوه وأكثرها صلاحية للعصر الحاضر . كان من نتائج هذه القضية الأولية أن أخذ أنصاره يعملون على إظهار صلاحية الاسلام في كل مناسبة ، وقد أظهروا في هذا كفاية عظيمة ومقدرة على الابتكار ، ولم يجدوا صعوبة ما في التوفيق بين نصوص القرآن وغيره من المصادر الأساسية في الاسلام وبين أكثر الآراء العلمية تقدما في العصر الحاضر .

وقد اكتفوا أول الأمر بملازمة الدفاع ، ولكنهم نقلوا الميدان بعد هذا إلى معسكر المسيحيين ، فقد استخدموا طرائق النقد العلمية الحديثة التي ذاعت في أوروبا وأمريكا واستغلوا ما وصل إليه العلم الغربي من نتائج ، وما كتب في الغرب من مصنفات اشتملت على مهاجمة الملاحدة وأصحاب النظر العقلي لأصول المسيحية وعقائدها وطقوسها .

وقد ضربنا لك الأمثال بما كتبه محمد عبده ورشيد رضا في مجلة المنار . وينبغي أن نذكر الآن رجلا كان أنشط الناس في هذا الميدان إلى أن توفي في سنة ١٩٢٠ .

كان هذا الرجل الدكتور محمد توفيق صدق (١٨٨١ - ١٩٢٠) الذي كان طليبا في سجن « طره » القريبة من القاهرة . وكان الدكتور صدق عندما كان طالبا يدرس الطب ، قد بدأ في دراساته الخاصة التي جعلته يفتي عناية عظيمة بما كتب في الدفاع عن الدين .

كان يقرأ ما كتبه المبشرون المسيحيون من الجدل في دين الاسلام ، فثارت في نفسه شبهات كثيرة ، وقرأ المنار فوجهه إلى دراسات معينة كان يبدو له فيها بريق الأمل في الخلاص من هذه الشبهات . وأفضى به هذا إلى الاقبال على نوع من القراءة والدرس تحت إرشاد رشيد رضا . وانهى به الأمر إلى التسليم تسليما لا مثيل له بدين الاسلام كما صوره الشيخ محمد عبده . (١)

ويصف الدكتور صدق عقيدته في هذا الدين فيقول :

« إنه الاسلام القائم على البرهان العقلي ، والذي يتكون من الطاعة والاستقامة

(١) المنار ج ٢١ ص ٤٨٣ وما بعدها .

والصلاح الفردى والاجتماعى . (١)

وظهرت نتائج هذه الدراسة فى سلسلة من المقالات نشرها المنار بعنوان « الدين فى نظر العقل الصحيح » ، ثم طبع بعد هذا فى كتاب مستقل . (٢)

ويقول محمد رشيد رضا إن أغلب آرائه فى الدين والنبوة والقرآن مستمدة مما كتبه الشيخ محمد عبده ، أما دراسته للكتب الإسلامية والمصنفات العربية فكانت بإرشاد من رشيد رضا . ويتجلى الإسلام فى مقالات توفيق صدق بإعتباره آخر الأدبان وأكملها .

ويبدو ضرب آخر من ضروب دراساته فى المقال الذى كتبه عن « الفلك والقرآن » ، (٣) فقد تناول فيه الكلام على علم الفلك الوصفى ، وعرض للأرض والكواكب ومداراتها ، والنجوم الثابتة والكواكب السيارة وغيرها فى شكل تعليمى يفيد القارى . وهو يدل فى مقاله على أن تعاليم القرآن تتفق مع ما وصل إليه العلم الحديث ، فقد ورد فى القرآن أن هناك مجموعات من الكواكب تربط بينها قوة الجاذبية ، وهذه حقيقة يدعى الأوروبيون أنهم مكتشفوها مع أن القرآن قد سبقهم إليها ، وتلك معجزة من معجزات القرآن الظاهرة . (٤)

يقول الدكتور صدق إنه عند نهاية العالم ستراخى قوة الجاذبية التى تربط الأفلاك معاً ، وستتأثر النجوم كما ورد فى القرآن (سورة ٨٢ آية ١ ، وسورة ٨٤ آية ١) (٥)

ويذهب الدكتور صدق إلى أن السموات السبع التى يكثر ورودها فى القرآن هى الأفلاك السبعة ؛ لأن السماء فى اللغة هى كل ما يعلو الإنسان أو يرتفع عن رأسه . وقيل فى السموات إنها طبقات بعضها فوق بعض ، وذلك لأن مدار كل واحدة منها فوق مدار الأخرى . (٦)

(١) المنار ج ٢١ ص ٤٩٤ .

(٢) ظهرت أولاً فى المنار ج ٨ سنة ١٩٠٥ ثم طبعت أول مرة قبل وفاة الدكتور صدق وطبعت

للمرة الثانية فى سنة ١٣٤٦ — ١٩٢٧ .

(٣) المنار ج ١٤ ص ٥٧٧ — ٦٠٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٨٥ .

ولما كان إنظامنا الشمسى يدور حول فلك معين لا نعرف كنهه على وجه التدقيق فمن الواضح أن الأفلاك الأخرى تدور أيضاً حول كوكب ثابت ، وليس بعيداً أن تكون كل هذه الأفلاك تدور حول مركز واحد مشترك بالنسبة للجميع يجذب الكل ويديره ويضبط نظامه ، ذلك المركز هو العرش أو كرسى السموات والأرض .

ويرى الدكتور صدق أن هذا المركز هو على الراجح الذى وصفه القرآن بأنه « عرش الله » ، ويثبت فى مكانه قوى خاصة جعلها الله فيه ولما نعرف طبيعتها ولكن القرآن يقول فيها « إنها الملائكة الثمانية التى تحمل العرش » (سورة ٥٩ آية ١٥ وغيرها) .

ونجد كذلك فى مقال الدكتور صدق الشئ الكثير من الابتكار الشيق فى التوفيق والتأويل ولكننا نكتفى بما ذكرناه .

وقد سخر الدكتور صدق قلبه فى ميدان آخر ، هو ميدان الجدل ضد المسيحية ، فظهرت له مقالات كثيرة فى المجلدين الرابع عشر والسادس عشر من مجلة المنار ، ثم طبع بعض هذه المقالات على انفراد ، وكان بعضها مرأ لا ذعاً حتى أثار ، كما يقول المنار ، نائرة الهيئات التبشيرية فاحتجت عليها لدى السلطات ، ومنع الدكتور صدق من أن يكتب أمثال هذه المقالات . وقد أعلن المنار بعد هذا أنه سيتبع فى مقالاته خطة أكثر مسالمة .

وقد تناول الدكتور صدق فى إحدى مقالاته الكلام على عقيدة الصلب والفداء ، (١) وهو يمثل رأى الاسلامى الذى يقول إن يهوذا الاسخريوطى صلب بدل المسيح ، ويؤيد الدكتور صدق هذا الرأى بببارات أخذها من الانجيل المنسوب إلى برنابا ومن أقوال بعض الفرق من المسيحيين الأولين ؛ أمثال السيرنثيين والكربوكراتيين ، وبسط الكلام فى أدلة الأنجيل وفندها .

وقد كتب الدكتور صدق كتاباً آخر سماه « فطرات فى كتب العهد الجديد والعقائد النصرانية » ، (٢) وناقش فيه مناقشة مستفيضة الاستنتاجات المقتبسة من أسفار العهد الجديد والشواهد الخارجة عنها . (٣)

(١) عقيدة الصلب والفداء — تأليف محمد رشيد رضا ؛ مطبعة المنار ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) مطبعة المنار ، ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٢٩٤ .

(٣) كالفواهد التاريخية واللقوية والاقليمية وغيرها مما لم يرد فى العهد الجديد نفسه وإنما يعتمد عليها فى تحقيق أسفاره (العرب) .

وهو يعلق. كذلك تعليقاً كبيراً على الاختلافات الموجودة بين انجيل يوحنا وبين الاناجيل الثلاثة الأخرى ، ويقول إن الجزء الأكبر من أسفار العهد الجديد من وضع بولس الذي كانت بينه وبين غيره من الرسل عداوة ، وفي الكثير مما قرره تناقض ومنسالة . وكان بولس نفسه فريسة لنوبات من الغيبة (١) ، وإذا صح هذا فهو يفسر اسطورة تحوله إلى النصرانية والرؤيا التي كان يراها .

وفي كتاب الدكتور صدقي اعتراضات أخرى عديدة ضد أسفار العهد الجديد بناها على أسس فقهية ، وكان من بينها بعض العبارات التي وردت في الانجيل والتي تشعر بأن علم يسوع محدود ، ويستند الدكتور صدقي عليها في نفي ألوهيته .

هذا إلى أن شخصية يسوع نفسها لم تسلم من عدة آراء أخرجتا عن صورتها المثلى . وقد ذكر الدكتور صدقي أن هناك تحريفات في النصوص ؛ مثل التضارب في تحديد الساعة التي وقع فيها الصلب ، وأخذ يتبسط على هذا النمط في التدليل على أن العقيدة النصرانية عقيدة خاطئة ولا يقبلها العقل ، وأن نصوص الانجيل الذي تركز عليه تلك العقيدة فيها تحريفات وشكوك .

أما محمد فريد وجدى (١٨٧٥) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده ؛ كتب كثيراً في نصرة الدين والدفاع عنه وإن كان يبدو أنه وجه التفاتاً خاصاً إلى الدراسات الاجتماعية ، ولهذا نجد مجلة الهلال وهي أكبر المجلات الأدبية العربية ، تذكر أنه أصل القراءة والدرس نحو ثلاثين عاماً ثم تقول وربما كان فريد وجدى فريداً في معرفته للجانب الاجتماعي من الحياة المصرية (٢)

وقد ظهر أهم المصنفات التي وضعها لنصرة الدين والدفاع عنه في سنة ١٨٩٩ وهو « كتاب المدنية والاسلام » .

وقد أثنى رشيد رضا على هذا الكتاب ثناء عظيماً وهو يقول إنه لا يسبق كتاب المدنية والاسلام في بيان التعاليم الدينية في قالب حديث إلا رسالة التوحيد التي وضعها الشيخ محمد عبده . ويبين بعض المسائل التي نهج فيها فريد وجدى نهج الأستاذ الامام لا في أسلوبه لحسب بل وفي طريقة تناوله للوضوعات التي كتب عليها . (٣)

(١) حالة كالاغماء يكون الانسان فيها غائباً عن نفسه وعن الخلق ويشهد فيها عالم الحق - انظر تعريفات الجرجاني (العرب)

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ .

(٣) النار ج ٢ ص ١١٠ - ١١١ .

وقد ذكر الدكتور محي الدين في الكتاب الذي وضعه عن تاريخ التجديد في تركيا أن فريداً هو أحد أولئك المصريين الذين يظهرون الصلة بين الإصلاح التركي وبين النهضة الدينية التي أنشأها في مصر الشيخ محمد عبده . (١)

ويمكننا أن نقول إن فريد وجدى يمينا، إلى الجانب المحافظ ، وهذا يبدو فيما كتبه لرد على كتاب المرأة الجديدة الذي وضعه قاسم أمين . (٢)

وقد صنف فريد وجدى دون أن يعاونه أحد دائرة معارف القرن العشرين ، وأصدر منها عشرة أجزاء ، وكتب كثيراً من الكتب التي تعالج بعض المواضيع العلمية والفلسفية . وبدأ في سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجدييات كانت تشتمل على مقالات أدبية في شكل حوار على السنة الطيور وغيرها ، ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارى . وقد صدر من هذه الصحيفة سبعة عشر عدداً فقط آخرها ما صدر في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٢ . (٣)

أما الكتاب الذي صنفه للدفاع عن الدين وسماه المدنية والاسلام فقد كتبه أولاً بالفرنسية ثم نقله إلى اللغة العربية . (٤) وقد أراد به تفهيم الأوروبيين حقيقة الدين الاسلامي وماهيته ، وإثبات أنه ضامن للانسان نيل السعادتين وكافل له راحة الحياتين . أما وجه كونه ضرورياً لا مناص منه ، فهو أن الغربيين أصبحوا يجدون نشاطهم أصحاب السلطان والنفوذ على معظم العالم الاسلامي ، وما داموا جاهلين بحقيقة الاسلام ومعتقدين ما يهذى به بعض كتابهم ضده ، فأنهم لا يستطيعون أن يروا في ديانة محكومهم إلا عباً ثقيلاً على عقولهم ، وحملات مضنية لمداركهم ، فلا يقرونهم عليه إلا احتراماً لعواطفهم فقط راجين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بهذيبه في المستقبل . (ص ٦)

ثم يقول : « إن الأوروبيين معذورون في تصديق التهم ضد الاسلام والمسلمين ، ولهم الحق في العمل ضدها ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلا البدع التي

(١) الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين ، صفحة ٦٤ ويذكر المؤلف من الصريين كذلك الشيخ عبد العزيز بك جاويدش وعبد الملك بك حمزه .

(٢) معجم المطبوعات لسركيس ، عامود ١٤٥١ - ١٤٥٢ ، « المرأة المسلمة » رد على المرأة الجديدة .

(٣) مجموعة الوجدييات ، العدد الأول ، ١٥ فبراير سنة ١٩٢١ .

(٤) المدنية والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٢ - ١٩٠٠ م ١٦٢ .

اخترعها صغار العقول، وقبلها منهم العامة، وزادوا عليها اشكالا من الأوهام والأضاليل تنفر منهم الطباع البشرية وتنافي أصول المدينة. كيف نرجو أن يفهم الأوروبيون حقيقة ديننا وأنه الملاك الوحيد للسعادات كلها حالة كونهم لا يعرفون من دين الاسلام إلا ما يرونه أمام أعينهم كل يوم: مثل الصباح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات، ومثل اقتراف أشد المنكرات المنافية للأدب والعقل في الموالد التي تقام في كثير من نقاط القطر المصري، ومثل الاجتماع إلى حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين، والصياح الشديد بالذكر مع التمايل يمينا ويساراً، إلى غير ذلك مما لو أردنا ذكره لطال بنا الكلام وخرجنا عن المقام. فهل والحالة هذه نستطيع أن ننكر على من يعيب ديننا أو يلصق به شائعات التهم؟

أليسوا معذورين في هذا الفهم السيء ما دام يحضر هذه المنكرات ويتفرج عليها عقلاء هذه الأمة بدون أن يجدوا في أنفسهم ميلاً إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذي لم يقتصر على جر عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط، بل إلى الإخلال أيضاً بعقيدة التوحيد النقية؟ (ص ٦).

ويرى فريد وجدى بكتابه هذا إلى أمرين: أولهما الدعوة إلى الإصلاح، والثاني الدفاع عن الاسلام الصحيح.

ونستطيع أن نفهم روح هذا الكتاب من عبارة يكثر ورودها فيه وهي قوله « فلا قاعدة دلت عليها التجارب، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر في ترقية الانسان وتحسين بناء العمران إلا وهي صدى صوت آية قرآنية: أو حديث من الأحاديث النبوية، حتى يخيل للرأي أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية في سبيل رفعة شأن الانسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجة التجريبية على صحة قواعد الديانة الاسلامية » (ص ٤٠).

وقد دلل فريد وجدى بهذه الطريقة نفسها على أن الرق في الاسلام كان من أسمي النظم الانسانية (ص ١١٨ وما بعدها) وأن معاملة الاسلام للملئين هي أعظم مثل على تسامح أي دين مع الأديان الأخرى (ص ١٢٥ وما بعدها).

وقد اتجه فريد وجدى إلى نوع آخر من البحث، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية، وهو يهتم في الوجدانيات بالرد على الفلسفة المادية، ويستدل على خلود الروح بما وصلت

إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية . وتشتمل الوجدانيات أيضاً على نبذة مترجمة مما كتبه كامبل فلاماريون بعنوان « الموت وأسراره » والغرض منها كما يقول فريد وجدى ، هو إقامة الدليل على الحياة بعد الموت . وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية فى دائرة المعارف التى أصدرها وذلك عند كلامه على الجن ، فهو يقول إن كثيراً من الشيوخ الذين لا يشك فى صدق روايتهم ذكروا أنهم رأوا الجن وخاطبوه ، وهذا أمر لا ينافى العقل ولا بتمارض مع سنن الخلق ، فإن الله قادر على أن يخلق بعض الأرواح المتلبسة بالمادة وأرواحاً غيرها بريئة من المادة ، وهل يستطيع أحد أن يعترض على مثل هذا الاعتقاد بعد أن وضحت الحقيقة فى أوروبا بأن ظهرت الأرواح المجردة عن المادة وخاطبت الناس فى جلسات استحضار الأرواح . (١)

وينبغى ألا ننسى كاتباً آخر له مؤلفات عديدة فى نصرة الدين والدفاع عنه معتمدين فى هذا على رأى الأستاذ هارتمان الذى يذهب إلى أنه من أتباع الشيخ محمد عبده . (٢)

أما هذا الكاتب فهو الشيخ طنطاوى جوهرى الذى كان أستاذاً للأدب العربى فى مدرسة دار العلوم . وقد حلل الدكتور هارتمان ثلاثة من كتبه أولها « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم » . (٣)

وهذا الكتاب ينقسم إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة ، حاول المؤلف فيه أن يصنف آى القرآن فى ستة أبواب وفق موضوعاتها ، وغايته من هذا أن يدل على إيجاز على أصول العقائد الإسلامية

أما كتابه الثانى فاسمه « جمال العالم » (٤) ، وأكثر هذا الكتاب كما يظهر من عنوانه عبارة عن سلسلة من الدراسات الطبيعية فى الحيوان والطيور والهوام والحشرات ، ولا يخلو مع هذا من دراسات أخرى ذات صبغة علمية أو دينية .
واسم كتابه الثالث « النظام والعالم » .

وتتميز كتبه الثلاثة ولا سيما ثانياً بحب الطبيعة حباً غير خفى ، ونلاحظ فيها أثر الكاتب الانجليزى « جون لوبوك » الذى اشتهر بحبه للطبيعة ، وأعظم ما يبدو أثره فيما

(١) دائرة المعارف ج ٣ ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢) هارتمان ج ١٣ ، ١٩١٦ ، ص ٤٤ — ٨٢ — انظر المصادر .

(٣) القاهرة ، مطبعة التقدم ، ١٣٢٢ — ١٩٠٦ .

(٤) القاهرة ، مطبعة الهداية ، ١٣٢٩ — ١٩١١ .

كتبه الشيخ طنطاوى عن ملاذ الحياة وجمال الطبيعة وعجائب الكون . (١)

كتب الشيخ طنطاوى كتابه الأول للدفاع عن الإسلام ودعوة الأمم الأخرى إلى اعتناقه ، وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه ، فأهدى كتابه إلى الميكادو ، وقدمه إلى مؤتمر الأديان اليابانى فى سنة ١٩٠٦ ، وأعانه صديقه محمود بك سالم على نقله إلى لغات أخرى ليسهل تداوله وانتشاره فى تركيا وفارس وروسيا .

والكتاب إلى حد ما ترجمة للؤلف دمجاً يراعه ، وتحدث فيه عن دراساته فى الأزهر وجهوده فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعلم الحديث من ناحية ، وبين القرآن من ناحية أخرى ، وهو يدلك على أن تعاليم الغزالى أثرت فى صاحبه تأثيراً قوياً .

ويصرح الدكتور هارتمان بأن الشيخ طنطاوى كان من مدرسة الشيخ محمد عبده . (١) ويدعم رأيه هذا بالموازنة بين آراء كل منهما فى مصنفاتهما .

وقد أسهب الشيخ طنطاوى فى كتابه الأول فى تفسير آى الكتاب الكريم ، وفصل القول فيها تفصيلاً . وهذه الآية هى الآية ١٥٩ سورة ، سورة ٢ التى تبين آيات الله فى الكون ، وهى التى حركت همته إلى درس العلم الطبيعى ، وهى نفسها إحدى الآيات الأساسية التى استند إليها الشيخ محمد عبده فى الدعوة إلى معرفة الله من آثاره فى الكون بدلا من الركون إلى الجدل النظرى (٢) والمناقشات الكلامية .

ويردد الشيخ طنطاوى فى تفسيره لهذه الآية جميع الصيغ التى ألغنا وجودها فى تعاليم الأستاذ الامام ، مثل قوله : الاسلام دين العقل والفهم لا التقليد ، وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين ، ومثل مناهضته للبغالة فى تقديس الأولياء ، ومثل قوله بأن الاختصار على اتباع مذهب واحد من مذاهب الفقه سبب للجمود والتأخر فى الاسلام وأن الاجتهاد هو خير حل لجميع العلل ... الخ . (٣)

أما الذى ذكرناه عن كتابه الثانى فيصور الطابع الذى طبع مؤلفاته كلها ، وهو نفس الطابع الذى تميزت به مدرسة الأستاذ الامام وجعلها تقرر أن القرآن شامل لجميع العناصر الكفيلة بحل جميع المسائل (٤) .

(١) السرجون لوبوك الذى كان يارون آفبرى ، (١٨٣٤ - ١٩١٣) .

(٢) جوليزهر من ٣٥٢ .

(٣) هارتمان من ٦٠ - ٦٢ ، ٧٣ - ٧٤ .

(٤) نفس المصدر من ٦٥ .

وربما لا يتم هذا الثبوت إلا إذا ذكرنا اسماً آخر معتمدين في ذلك على رواية الدكتور فيليب حتى من جامعة برنستون . فانه يقول إن الشيخ عبد القادر المغربي تفيض كتاباته بنفحة من الروح النقدية الحرة التي اشتملت عليها كتابات جمال الدين ومحمد عبده وأن المغربي كان تلميذاً لهما . (١)

وقد حلل الدكتور حتى مقالات الشيخ المغربي التي أصدرها في مجلدين ، وتناول فيها الكلام على موضوعات دينية واجتماعية وأدبية وتاريخية .

ظهرت هذه المقالات أول ما ظهرت في الصحف المصرية بين سنة ١٩٠٦ وسنة ١٩١٤ . وقد اقتبس الدكتور حتى بعض فقراتها التي تدل على ما بين تعاليم المغربي وتعاليم مدرسة الشيخ عبده من تشابه . ويكفي أن نذكر عبارة واحدة من هذه الفقرات لأنها تمثل جملة الرأي الذي يدعو إليه الشيخ المغربي وهي قوله : لقد أصاب الاسلام شيء ولا بد من إصلاحه ، وينبغي أن يبدأ الإصلاح باحداث حركة دينية تكون غايتها الرجوع في فهم الدين إلى أحكام القرآن ، واتباع سنن التفكير الصحيح ، ونبد الكثير من العادات والتقاليد التي يعتبرها الناس من الاسلام وهي في الواقع غريبة عنه دخيلة عليه . (٢)

(١) المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية ج ٤٧ ص ٧٨ . ٧٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ .

الفصل العاشر

الجيل المعاصر من المحدثين

لعلك لاحظت فيما سبق أن الدكتور توفيق صدقي كان وحده دون سائر أشياخ الامام، ما زال في سن الشباب. ولقد اشترك معه في هذه الصفة محمد فريد وجدى وإن كان يكبره قليلا .

وقد ذكر المناصر صراحة أنه من شيعته ، وهذا أمر لا جدال فيه ، بل إنا لنلدس الدليل عليه في كتبه .

ولكن هناك طائفة من الكتاب والعلماء في مصر في عصرنا الحاضر يصغرون في السن عن الدكتور صدقي ، ويظهرون نشاطاً أديباً فائقاً في نزوعهم إلى التجديد والتقدم قد يصل أحياناً إلى التطرف في الحرية ، وقد أرجأنا الكلام عليهم إلى هذا الفصل .

ومن الطبيعي أن نفحص عن مبالغ تأثير هؤلاء الكتاب بتعاليم الشيخ محمد عبده .

وأول ما يبد لنا من الحقائق التي لا تقبل المناقشة والجدل هو أن الشيخ محمد عبده توفي في سنة ١٩٠٥ حينما كان أكثر هؤلاء الكتاب في سن الشباب ، وفي أوائل عهدهم بالدرس والتحصيل ، فلم يكن من الميسور أن تنشأ بينهم وبين الشيخ عبده صلات شخصية حلوية العهد ، ولا أن يكون أثره المباشر قد ذهب في نفوسهم إلى غور بعيد .

ولئن كان رشيد رضا خلف الامام بالاسم وورث مكانه من الزعامة ، فقد برهن على أنه أشد محافظة في آرائه من أستاذه ، وأقل تسامحاً منه ، فلم يكن في مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوي على المفكرين من شباب الجيل ، وربما كان تيسر هذا لأستاذه لو بقي حياً .

وهناك أمر آخر له صلة بهذا الموضوع ولكنه يزيد فيما نجمده من المشقة في تحديد أثر الأستاذ الامام في هؤلاء الكتاب . ذلك أنهم جميعاً قد اتصلوا بالزرب اتصالات أدبية وفكرية لها خطرها ، فبعضهم درس في الجامعات الغربية وقضى فيها زمانا طويلا ، والبعض الآخر أكب على مؤلفات علماء الغرب واستعان في دراستها ببعض العلماء الأوروبيين الذين كانوا يمارسون مهنة التعليم في مصر .

على أنه بالرغم من هذه الاعتبارات لا يتحلىنا شك في أن بعض هؤلاء الكتاب، إن لم يكونوا جميعاً، إذا كان قاتم أثر الإمام المباشر، فقد تأثرت بأرائه روحهم ونزعاتهم إزاء المشكلات الحديثة. وغابتنا الآن هي أن نكشف عن مدى أثر الشيخ محمد عبده في بعض هؤلاء الكتاب إذا كان هذا ميسوراً.

ومن الواضح أن كتابنا هذا لا يمكن أن يتسع للبحث في جميع المؤلفات التي وضعها أفاضل الكتاب في العصر الحاضر. ولو كانت غايتنا من بحثنا هذا أن نتقصى الكلام في الأدب المصري الحديث لوجب علينا أن نذكرهم جميعاً، ولكننا قصرنا بحثنا على ناحية محدودة معينة، ولهذا رأينا أن نتخير ثلاثة من أهم الكتاب المحدثين، وهم في الوقت نفسه يمثلون هؤلاء الكتاب تمثيلاً كافياً. وهؤلاء هم: مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وطه حسين أستاذ الأدب العربي فيها إلى عهد قريب، وعلى عبد الرزاق وهو أخو مصطفى وكان قاضياً في المحاكم الشرعية.

ومن يجب أن تذكر أسماءهم في بحث أوسع من هذا، محمد حسين هيكل (١٨٨٨) محرر السياسة، وهو دكتور في الاقتصاد السياسي من جامعة باريس^(١). وقد لاحظنا من قبل أن صلته بالجريدة كانت تدل على ميل إلى الآراء الجديدة التي كان يذيعها لطفي السيد وشيعته، وكانت تتصل بالأدب والوطنية أكثر من اتصالها بالدين. وقد ظل هيكل يواصل العطف على هذه الآراء في جريدة السفور التي خلفت «الجريدة» وفي صحيفته «السياسة».

ولم يستمد هيكل آراءه من تعاليم الشيخ محمد عبده مباشرة كما يتمثل ذلك في المنار، غير أنه ليس بعيداً كل البعد عن العطف على بعض وجوه الحركة، وبخاصة تلك الناحية التي غنى بها قاسم أمين الذي يعجب به هيكل أيما إعجاب. لهذا نجد مثلاً عند بيانه كيف انتهى إلى تأليف الكتاب الذي سماه «تراجم مصرية وغربية»، وبعد الكلام على أهم الشخصيات البارزة في تاريخ مصر الحديث، يقول إنه عني بقراءة كتب قاسم أمين وكل ما كتب عنه مذ كان طالباً يدرس الحقوق في مصر، فتكونت في نفسه منه فكرة يحسبها هيكل دقيقة غاية الدقة^(٢).

(١) زعماء الأدب المصري المعاصر لطله خيرى والدكتور كامبفابر، سنة ١٩٣٠، ص ٢٠

وما بعدها.

(٢) تراجم ص ١٠.

أما تأثير محمد عبده المباشر فيما يتعلق بعباس محمود العقاد (١٨٨٩) ، وأبراهيم عبد القادر المازني ، فربما كان أبعد احتمالاً من تأثيره فيما يتعلق بهيكل ، لقلة الصلة الشخصية وروابط المعرفة بينهما وبين جماعة الشيخ عبده . وقد كان العقاد صديقاً لسعد باشا زغلول ولكن في خلال السنوات الأخيرة التي أصبح للسياسة فيها المكان الأول في تاريخ سعد .^(١)

أما المازني فيقول إنه رأى محمد عبده في مناسبتين كانت أولاهما عند ما كان صلياً في العاشرة من عمره . أرسله أخوه الأكبر إلى بيت الشيخ محمد عبده ليرجو إليه مساعدة هذا الأخ ، فاستقبله الشيخ عبده في حنو وعطف مع أنه كان حينذاك محاطاً بعظماء الزائرين . ووسط صديقه الشيخ أبا خطوة في إجابة طلبه .^(٢)

وأهم عامل في تكيف المثل الأدبية للعقاد والمازني هو الأدب الانجليزي .^(٣) وهما من الكتاب المصريين الذين يعتقدون أن الشرق يستطيع الأخذ عن ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الاسلامي العربي الذي يطبع مدينة الشرق وثقافته .^(٤)

ويرى الأستاذ جب أن العقاد والمازني يجعلهما هذا الرأي أقرب إلى المحافظين من الدكتور هيكل أو الدكتور طه حسين .^(٥)

أما الدكتور منصور فهمي (١٨٨٦) أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية فربما كان أشد قرباً إلى روح محمد عبده من هؤلاء جميعاً . وقد قضى الدكتور منصور خمس سنوات

(١) لا يوافق الأستاذ العقاد على رأى المؤلف وهو يقرر أنه اتصل بجمال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة . فقد حضر دروس الأدب على تلميذه الشيخ أحمد الجداوى ورأى الشيخ محمد عبده في مجلسه ولما يتجاوز الدراسة الابتدائية . ثم لقي الشيخ عبده وعنى بعد لقائه بقراءة ما اتفق له من تفسيره ومن مقالاته وفصوله . قدمه إليه أستاذه الشيخ فخر الدين محمد فأفصح صدره لمناقشته وقال للشيخ فخر بعد اطلاعه على طرف من موضوعاته الانشائية . « ما أجد هذا أن يكون كاتباً بعد » . أما الجهة الثالثة التي اتصل الأستاذ العقاد بجمال الدين فهمي جهة سعد ورثته في زعامة الوطنية غير مدافع . — انظر الجهاد عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٣٤ (المغرب)

(٢) ملحق السياسة رقم ٢٧٣٣ بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٩٢٣ .

(٣) زعماء الأدب لخميري ص ١٣ و ٢٨ — جب ، ج ٣ ص ٤٦٠ وما بعدها .

(٤) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ — خميري ص ١٥ و ٢٩ — جب ، ج ٣ ص ٤٦١ .

(٥) جب ، ج ٣ ص ٤٦١ .

في فرنسا درس فيها الفلسفة في جامعة السربون ، ونال في نهاية هذه المدة درجة الدكتوراه بعد أن قدم رسالة عن « المرأة في الاسلام » .

وقد سميت له رسالته هذه كثيراً من المتاعب بعد عودته إلى وطنه ، وهاجت نائرة الناس عليه ، واشتدت المعارضة له حتى انتهى الأمر بالحيلولة بينه وبين منصبه في الجامعة سنوات عدة . (١)

وفي سنة ١٩٢٢ كان الدكتور منصور من خطباء الحفلة التي أقيمت لاحتفاء ذكرى الشيخ محمد عبده فأتى ثناءً مستطاباً على ما كان للشيخ عبده من خلق عظيم ، وعلى استقلال رأيه ومثله في التربية والتعليم ، ثم روى أنه رأى الأستاذ الامام مرة واحدة ؛ فقد كان صيماً في أيام دراسته الأولى عند ما رأى الرجل العظيم الذي سمع عنه كثيراً يمر بجانبه . (٢)

وفي سنة ١٩٣٠ أصدر الدكتور منصور مجموعة مقالاته التي سماها « خطرات نفس » . وهي تكشف عن خلق وري ورعاية للدين ، وتهكم بالمحافظة الجامدة ، واحترام الحرية الفكرية ، ولأن يكون لكل فرد الحق في استخدام مواهبه العقلية . وهذا يذكرنا بالكثير من جيد ما كتب الشيخ عبده نفسه . لما بينهما من تشابه في النظر إلى الأمور أكثر من التشابه في صوغ العبارة أو إبراز الفكرة .

على أن الدكتور منصور له كثير من الآراء لا تكاد تتفق مع آراء الشيخ عبده ؛ كاحترامه عاطفة التقدير الفني التي يحركها التأمل في الجمال الانساني (ص ٢٩) ، أو التأمل في حركات بافلوفا (ص ٤٥) احتراماً يكاد يكون روحانياً ويؤدي إلى الشعور بالعبادة والتفديس للصور الأكبر .

ويصور خطابه إلى الفتيات المبعوثات ، وكن على وشك مبارحة البلاد للتعلم في الخارج ، محافظته على القديم ونزوعه إلى التجديد في وقت واحد ، وذلك عند ما يقول : إن الأوراد التي قرأها لكن الأمهات قبل أن ترحل أرض مصر ستصرخ في آذانكن بأنكن من قوم لهم ماض وتقاليد ، وأن اللسان علىكن أن تطورنه ولكن لا تحقرنه . (ص ١٣٤)

بعد هذه النظرة العجلى في بعض زعماء الأدب في العصر الحاضر ينبغي أن نعود إلى الكلام على الكتاب الثلاثة الذين رأينا أن ندرسهم دراسة أوفى .

(١) خيري ١٦ هامش .

(٢) انظر التقرير المطبوع ص ٢٨ والنار ج ٢٣ ص ٥١٣ وما بعدها .

أما مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥) فصلته بالأستاذ الامام لا يخالطنا فيها شك ، وهي تمتاز عن صلات الكتاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين . فهو وأخوه على أبناء حسن عبدالرازق باشا الذي كان صديقاً حميماً للأستاذ الامام ونصير آله في مجلس شورى القوانين ورئيساً لحزب الأمة في سنة ١٩٠٧^(١) . ومصطفى وعلى كلاهما من تلاميذ الامام في الجامع الأزهر ، وعهد أولهما به أقدم . لأنه أكبر سنّاً من أخيه . وكان مصطفى في حقيقة الأمر واحداً من التلاميذ المقربين إلى الشيخ محمد عبده .^(٢)

وقد ألقى رشيد رضا شعاعاً من النور على صلات آل عبد الرازق بالشيخ محمد عبده وعلى طبيعة الأثر الذي أثره فيهم : بما رواه من أن هذه الأسرة ألفت من أعضائها جمعية لغرس الفضائل كانت تجتمع بدارهم مرة في كل أسبوع . وكان الغرض من أول اجتماع لهم بعد موت الشيخ عبده إحياء ذكره ، فأثنى عليه أفراد الأسرة . وأطنبوا في مدحه . وتحسروا لوفاته . وتكلم في هذا الاجتماع مصطفى وعلى باعتبارهما من تلاميذه .^(٣)

وقد نشر رشيد رضا بين كتب الامام ورسائله خطاباً أرسله الشيخ محمد عبده إلى مصطفى : وكان مصطفى قد أرسل إليه آياتاً من الشعر يمدحه فيها . فأجاب عليها بكتاب بليغ العبارة يفيض بالوداد والمحبة وختمه بقوله : ولكن لك عندي خالص الدعاء أن يمتحن الله من نهايتك بما تفرسته في بدايتك ، وأن يخلص للحق شرك . ويقدرك على الهداية إليه ، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه ، والسلام ،^(٤)

ولما حصل مصطفى على شهادة العالمية من الجامع الأزهر في سنة ١٩٠٩ سافر إلى فرنسا ، وهناك أخذ يدرس علم الاجتماع وعلم الأخلاق على ديراكيم ، وغيره من أفاضل العلماء .

ولما عاد إلى وطنه . عين سكرتيراً للمعاهد الدينية . ثم مفتشاً للحاكم الشرعية . وفي سنة ١٩٢٧ عين أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ، وتشمل مصنفاته الأدبية دراسات حياة الشيخ محمد عبده ولتعاليمه تدل على أنه ما زال حافظاً لعهد أستاذه مقبلاً على ولاته وسابق وده .^(٥)

(١) ورد هذا أيضاً في الكلام على حسن عبد الرازق باشا والواقع هو أنه كان وكيلاً لحزب الأمة لارئيساً له وخلفه في الوكالة على شعراوي باشا : أما رئيس الحزب فكان محمود باشا سليمان . (المغرب)

(٢) من خطاب خامس لعل عبد الرازق تاريخه ٣١ أكتوبر سنة ١٩٢٧ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢١٠ .

(٤) تاريخ ج ٢ ص ٥٥٠ .

(٥) يقول على عبد الرازق في خطابه الذي أشرنا إليه إنه يرى أن مصطفى هو واحد من تلاميذ

وقد اشترك مصطفى مع المسير برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية . وهو صاحب تلك المقدمة الممتعة التي صدر بها الترجمة ، والتي تناول فيها الكلام على تاريخ حياة الشيخ محمد عبده ولخص فيها تعاليمه .

وفي شتاء عام ١٩١٨ - ١٩١٩ ألقى الشيخ مصطفى سلسلة من المحاضرات في الجامعة المصرية تكلم فيها على حياة الامام وعلى آرائه . (١)

ولما أقيم الاحتفال بالذكرى السنوية السابعة عشرة لوفاة الامام ، ألقى مصطفى الخطبة الرئيسية التي لخص فيها حياة الشيخ محمد عبده ، وطبعت مع غيرها من الخطب التي ألقى يومئذ في سنة ١٩٢٢ . (٢)

على أنه يبدو لنا أن مصطفى مع تمسكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يعني عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الامام ، أكثر من عنايته بناحياتها الدينية . وهذه الحقيقة هي التي تضع فارقا جوهرياً بين نزعات الشيخ مصطفى ومراميه ، وبين غيره من شيعة الامام الذين دانوا بالزعامة للنار ، فانهم جعلوا اهتمامهم بالاصلاح الديني أكثر من اهتمامهم بأى شيء آخر .

وهذا الاهتمام العقلي الذي يظهره مصطفى يجعل نوعاً من القرابة بينه وبين المحدثين الذين اهتموا اهتماماً قليلاً بالاصلاحات الاجتماعية والخلقية ، وجعلوا غرضهم الأول حرية الفكر واستقلال الرأي في البحث العلمي . على أنه بالرغم من كل هذا يجب أن نقرر أن مصطفى عبدالرازق هو أقرب المحدثين إلى الشيخ عبده ، وأنه يسلك سبيله ، ويسير على سنته ، ويتبع تعاليمه .

وهناك جناح آخر من المحدثين نجد فيه الدكتور طه حسين (١٨٨٩) ، وقد فقد بصره على أثر مرض داهمه في سن مبكرة جداً ، إلا أنه على ذلك عالم شديد الذكاء يطبق في غير خوف ولا وجل موازين النقد الأدبي في الغرب على دراسة الأدب العربي ، ويحاول تحرير هذا الدرس من قيود الأساليب النقدية القديمة التي غاقت تقدمه ، ويسعى في رفع البحث العلمي في مصر حتى يضارع البحث العلمي الغربي في قيمته وثمرته .

بعد أن تلقى طه حسين دروسه الأولى في مدرسة بصعيد مصر دخل الجامع الأزهر

الامام الذين يحسنون فهم تعاليمه ولم يحيدوا عن السير على سنته .

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد بالفرنسية .

(٢) التقرير المطبوع ص ١٠ وما بعدها والنار ج ٢٣ ص ٥٢٠ - ٥٣٠ .

وجاوز فيه عدة سنوات ، إلى أن فصل منه قبل تقدمه للامتحان النهائي . لاستقلال رأيه وتقدم أفكاره . ثم التحق بالجامعة المصرية وكانت قد بدأت تفتح أبوابها حينذاك ، وأسعده الحظ بأن درس في هذه الجامعة على الأستاذ « نلينو » المستشرق الإيطالي ، والأستاذ « إينوليتان » من جامعة تورينج والأستاذ « ساتلانه » .^(١)

وفي سنة ١٩١٤ حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة المصرية . وكان أول طالب نال هذه الدرجة من المعهد المذكور .^(٢) وكانت رسالته التي تقدم بها لامتحان الدكتوراه عن « أبي العلاء المعري » وهي بحث في شعره نشره في سنة ١٩١٥ .^(٣)

وقدرت الجامعة تفوقه في التحصيل فأوفدته إلى فرنسا وألحقته ببعثتها العلمية هناك . وبعد أن درس ثلاث سنوات في جامعة السربون بباريس نال درجة الدكتوراه مع الامتياز . وكان يحضر أيضا أثناء إقامته في فرنسا المحاضرات التي كان يلقيها الأستاذ « كازانوف » في « الكوليج دي فرانس »^(٤) . وأعد رسالة بالفرنسية لامتحان الدكتوراه موضوعها « فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد »^(٥) .

ومنذ اشتغل الدكتوراه بالتعليم في الجامعة المصرية ، أصدر طائفة من المصنفات ، أولها مجموعة من الدراسات ، متفاوت ارتباط بعضها ببعض وتبحث في الثقافة الإسلامية وفي الحياة الاجتماعية عند المسلمين كما تتمثل في الأدب العربي ، وبخاصة في عصر أبي نواس .

وقد ظهرت هذه الدراسات في شكل مقالات أسبوعية كانت تنشرها جريدة السياسة ثم طبعها في كتاب سماه « حديث الأربعاء » .^(٦)

وله كتاب آخر هو أهم كتبه ، وهو كتاب الشعر الجاهلي الذي أصدره في سنة ١٩٢٦ .^(٧)

(١) الأدب الجاهلي ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٥ - ١٩٢٧ ص ٤ .

(٢) الدكتوراه من حين وقاده للاستاذ « وريسون » وهي مقالات ظهرت في مجلة جمعية المرسلين بالقاهرة بين يناير وأبريل سنة ١٩٢٧ ويدين بحثنا هذا أيضاً إلى مذكورة خاصة كتبها المستر « وريسون » بعد أن تحدث إلى الدكتوراه وكذلك إلى مقاله عن المفكرين الذين جاءوا قبل هؤلاء المحدثين .

(٣) الأدب الجاهلي ص ١ .

(٤) فلسفة ابن خلدون ص ٧ .

(٥) ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان وطبعت بالقاهرة في سنة ١٣٤٣ - ١٩٢٥ .

(٦) القاهرة ، ١٣٤٣ - ١٩٢٥ .

(٧) تقي الكتاب في الطبعة الثانية حذف الفصل الذي كان مثار الخلاف ، وأثبت مكانه فصلاً

لما ظهر هذا الكتاب أثار عاصفة من النقد العنيف ، قلبا يثور مثلها ، حتى في مضر على كتاب ككتاب الدكتور طه ، ينسب إليه أنه يهدم قواعد الدين .

ولما كانت الجامعة المصرية معهدا حكوميا يعيش من مال الدولة ، وتشرف عليه وزارة المعارف ، فقد علا صوت المحتجين ، وألحوا في المطالبة بفصل الدكتور طه من وظيفته ، وطلبوا أن يصادر كتابه ، وأن تسأل الجامعة كيف أباحت تعليم هذا الالحاد فيها وهي تتقاضى من أموال الدولة ما تتقاضى .

وأثير الموضوع في مجلس النواب ، وحى وطيس المناقشة فيه ، وكاد يفضى إلى أزمة برلمانية عند ما طرحت الوزارة الثقة بها لولا أن تدخل بعض أصدقاء رئيس الوزراء ، وانهى الأمر بأن صودر ذلك الكتاب الذى تحدى الشعور الدينى ، ورفع الدكتور طه استقالته إلى السلطات الجامعية ولكنها رفضت قبولها . ثم جره إلى ساحة القضاء شيخ الأزهر وآخرون معه ، ولكن النيابة حفظت الدعوى بعد أن درستها دراسة عميقة (١) والنظرية الأساسية في كتابه هي أن الجانب الأكبر من الشعر المنسوب إلى الجاهليين ليس من الجاهلية في شيء . وهو يصرح بأن الشكوك قد ساورته من قبل في صحة الأدب الجاهلى ، وأنه وصل بعد البحث إلى نتيجة تكاد تبلغ غنده مبلغ اليقين : تلك هي « أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلى ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الاسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين ، ثم يقول : « وما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ، ولا يدل على شيء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . » (٢)

ويرى الدكتور طه أن طائفة من العوامل كانت سبباً في انتحال الشعر ونسبته إلى شعراء اشتهرت أسماءهم في الجاهلية ، كالرغبة في نشر الدعوة السياسية ، أو إرضاء العصيات ، أو خدمة الغايات التى كان يرى إليها الرواة والقصاص والنحويون والمحدثون وعلماء الكلام وأصحاب التأويل .

على أن مناقشته للعامل الدينى هي التى أثارَت عليه غضب المحافظين على وجه خاص .

آخر ، وأضاف إليه فصولاً جديدة ، وغير عنوانه فسماه « الأدب الجاهلى .

(١) نشر تقرير النيابة في النار ص ٣٦٨ وما بعدها .

(٢) الأدب الجاهلى ص ٦٤ .

وكان الشعر الجاهلي منبعاً لا ينضب ، يستشهد به ، ويستقى منه الدليل على صحة العقائد الإسلامية أو للدلالة على استقامة أساليب القرآن وألفاظه ونظمه . ويقول الدكتور طه « إن العلماء استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم ، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام . » (١)

هذا إلى أنه أعلن في سياق كلامه بعض الآراء التي اعتبرت دليلاً على إلحاده ، كإنكاره للقصة التي تذهب إلى أن إبراهيم وإسماعيل بنيا الكعبة ، وشكه في وجودهما التاريخي ، ومثل إنكاره ما تعارفه الناس عادة من أن القراءات السبعة جاءت عن النبي ، وإنكاره أن الإسلام كان دين إبراهيم وأنه وجد قبل محمد في بلاد العرب .

على أن القيمة الحقيقية للكتاب ليست فيما حواه من الشكوك والانكار للعقائد الإسلامية ، تلك الشكوك التي أثارت عليه ثائرة المحافظين ، وإنما هي في دعوته إلى اتباع مناهج النقد في درس الأدب العربي .

وقد نقد في الفصول الأولى من كتابه المذاهب والأساليب المتبعة في درس الأدب العربي نقداً عنيفاً : ووجه في الكتاب كله سهاماً من السخرية والتهكم إلى تلك النزعة التي تتجه إلى قبول كل ما قاله القدماء والتسليم به دون نقد وتمحيص . وكان القدماء أنفسهم لا يعرفون إلا شيئاً قليلاً من أساليب النقد .

ويقول الدكتور طه « أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت » . ثم يؤكد أن المنهج الذي يدعو إلى اتباعه في البحث النقدي سيقبل العلم القديم رأساً على عقب (٢) . ويقرر أنه إذا أريد أن يظفر الأدب العربي بما ينبغي أن يكون عليه من القوة والنو والحياة يجب أولاً أن يتحرر من هذه القيود التي تربطه بالعلوم الدينية . فإن الأدب يدرس الآن باعتباره وسيلة لفهم القرآن والحديث ، ولا يدرس الأدب لنفسه . وإن الاستغناء عن درس الأدب قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن

(١) الأدب الجاهلي من ١٤٧ — ١٤٨ .

(٢) الأدب الجاهلي من ٦٠ و ٦١ .

والحديث بدونه . بل ان اللغة نفسها قد اعتبرها القدماء لغة مقدسة لأنها لغة القرآن والدين ولذلك لم تخضع للبحث العلمي الصحيح .

ثم يقول « أظن أنك استطعت الآن أن توافقني على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف ؛ كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات ، لأخشى في هذا الدرس أي سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه »

وإلا فإلى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتفي بفشر ما قال القدماء ؟ ومالي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية عليية ؟ (١)

ومن ذا الذي يكلفني أن أدرس الأدب لا كون مبشراً بالاسلام أو هادماً للحاد ، وأنا لا أريد أن أبشر ، ولا أريد أن أناقش الملحدين ، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني ؟

وهكذا يريد الدكتور طه أن يدرس الأدب درساً علمياً بريئاً من الميول والشهوات ، منزهاً عن الأهواء والعواطف الدينية كانت أو غير دينية . ولكن التأثير بهذه الأمور في طبيعة الانسان ، ولا سبيل له إلى التخلص منها . لهذا كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو عجماء يتعصبون على العرب فلم يبرأ عليهم من الفساد . (٢)

ثم يقول « نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه . أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها . (٣)

أريد أن أقول إنني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي

(١) الأدب الجاهلي ص ٥٥ — ٥٦ .

(٢) الأدب الجاهلي ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٧ .

الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء . (١)

وهكذا يبدو فى كتابه كله أنه لم يكن معنياً العناية الأولى بالنواحي الدينية . من بحثه إذا كان قد اهتم بها أى اهتمام . أما غايته الأولى فقد انحصرت فى الناحية العلمية والرغبة فى رفع الدراسات العلمية المصرية فى نظر العلماء الأوربيين .

وهو يحاول فى الوقت نفسه أن يخفف بما يمكن أن تحدته طريقته فى البحث من سوء الأثر عند الجمهور ، فيقرر أنه من الممكن أن يكون للانسان نزعتان فى وقت واحد ، إحداها نزعة العالم الذى ينهج سبيل النقد ، والأخرى نزعة الرجل الذى يتقبل تعاليم الدين بالتسليم .

كتب مثلاً فى السياسة الأسبوعية (٢) يقول : « فكل امرئ منا يستطيع إن فكر قليلاً أن يجد فى نفسه شخصيتين متمازتين ، إحداها عاقلة ، تبحث وتنقد وتحلل ، وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس ، وتهتم اليوم ما بنته أمس .

والأخرى شاعرة ، تلذ وتأم ، وتفرح وتحزن ، وترضى وتغضب ، وترغب وترهب فى غير نقد ولا بحث ولا تحليل . وكلتا الشخصيتين متصلتان بمزاجنا وتكويننا ، لا نستطيع أن نخلص من إحداها . فما الذى يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة ، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى ؟

وقد تمشى مع مبدئه هذا فقرر فى التحقيق أنه كسلم لا يرتاب فى وجود إبراهيم وإسماعيل ، وما يتصل بهما مما جاء فى القرآن . ولكنه كعالم مضطرب إلى أن يدعن لمناهج البحث . فلا يسلم بالوجود العلمى التاريخى لإبراهيم وإسماعيل إلا إذا ثبت وجودهما بالدليل العلمى . (٣)

إنه من العسير أن نجد فى مصنفات طه مسائل معينة تتصل بتعاليم الشيخ محمد عبده ، وعند ما دخل طه الأزهر كان الامام قد انقطع ما كان بينه وبين هذا المعهد من صلات . على أنه لا يخالجننا ريب فى أن طه عرف شيئاً من تعاليم الامام . وأعل ثورته على برامج الأزهر فى ذلك العصر هى التى شجعت طه وأوحت إليه بالزوع إلى الاستقلال الفكرى .

(١) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٢) عدد ١٧ يوليه سنة ١٩٢٦ .

(٣) المنار ج ٢٨ ص ٣٧٧ .

وإذا صح أنه تأثر بتعاليم الامام ، فإن دراسته للأدب الفرنسى والأدب اليونانى فيما بعد ، فضلاً عن دراسته العربية ، هى التى كان لها أقوى أثر فى صياغة تفكيره وفى نزوعه إلى عدم التسليم بوجود صلات فكرية بينه وبين تعاليم الشيخ محمد عبده .

ومهما يكن من شيء فانا لا يخال لنا ريب فى أنه لا توجد صلة ما بين الدكتور طه وبين حركة الشيخ عبده كما تتمثل اليوم فى المنار .

بل إن رشيد رضا يرى أن طه ومن يذهبون مذهبه مرتدون عن الاسلام ، وأن غرضه من كتابه هو تشكيك طلبة الجامعة المصرية وسائر من يقرأ كتابه فى الدين الاسلامى ، بل إفساد عقائدهم وتجريتهم على الكفر .

ثم يقول . إن آراء الدكتور طه فى كتابه الأخير لم تستند إلى دليل على صحیح وإنما هى تخيلات واقتراضات باطلة أثبت بها ارتداده عن الاسلام ، وأنه كان مقدراً نتيجة عمله وسوء تأثيره فى المسلمين كما صرح به من غير مبالاة . (١)

وليس لدينا من شك أيضاً فى أن رشيد رضا عند ما تكلم على ما سماه الدعاية الجديدة للحلاد فى مصر ، أشار إلى أن كتب الدكتور طه هى إحدى وسائل هذه الدعاية وأنها كتب تحقراً لمثال الغزالي ، وابن خلدون من أئمة الاسلام الذين يحلمهم العلماء الأوروبيون ، وترفع من شأن أولئك الذين اتهموا بالزندقة والالحاد كأبى العلاء المعرى ، وتنظم عقود المدح لتفاقة أولئك الذين اشتهروا بالعبث والمجون مثل أبى نواس . (٢)

أما على عبد الرزاق (١٨٨٨) فيقف موقفاً وسطاً بين أخيه مصطفى وبين طه حسين ، فهو من ناحية لم يتطرق فى أمور الدين ولم يشك فيه كما فعل طه ، وهو من ناحية أخرى لم يظهر ما أظهره أخوه من الميل القوي لاتباع تعاليم الشيخ محمد عبده .

نعم . إنه تأثر بتعاليم الامام إلى حد ما ، ولكنه تجاوز مداها فى كثير من النواحي الجوهرية .

ولد على عبد الرزاق فى قرية من قرى مصر الوسطى عام ١٨٨٨ ، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر فكانت السنوات الأولى التى قضاه فى ذلك المعهد هى السنوات التى ختمت بها كان بين الشيخ عبده وبين الأزهر من صلات .

(١) المنار ج ٢٨ ص ٣٧٩ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٣١٩ .

كان على حينذاك صغير السن ، وكان في أول عهده بالتحصيل ، ولهذا كنا نستطيع ألا نقيم وزناً للعلاقات التي كانت بينه وبين الشيخ عبده . ولكن الصداقة التي توثقت عراها بين أبيه وبين الامام ، وحضور أخيه الأكبر لدروسه ، يسر له معرفة الامام معرفة شخصية ، ما كانت لتيسر له لولا ما كان بين الامام وبين أبي علي وأخيه من صلات .

هذا إلى أن علياً حضر بعض دروس الامام زمناً قصيراً ، ثم درس الشريعة على الشيخ احمد أبي خطوة ، الذي كان صديق الشيخ عبده ، وكان أيضاً من تلاميذ جمال الدين وإن كان أقل ثباتاً على اتباع مبادئه . (١)

وقد حضر على ، ابتداءً من سنة ١٩١٠ محاضرات الجامعة المصرية لمدة عام أو عامين . وكان من أهم ما تلقاه فيها محاضرات الاستاذ نلينو في تاريخ الأدب العربي ، ومحاضرات الاستاذ ساتلانا في تاريخ الفلسفة .

وفي سنة ١٩١١ حصل على العالمية من الجامع الأزهر ، وفي العام التالي ألقى في الأزهر محاضرات في البلاغة وتاريخ تطورها (٢) .

وفي أواخر سنة ١٩١٢ سافر إلى إنجلترا . وبعد عام قضاه في درس اللغة الانجليزية التحق بجامعة أكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة عليية في الاقتصاد والعلوم السياسية . ولكنه اضطر بعد أكثر من عام إلى الرجوع إلى مصر نظراً لنشوب الحزب العظمى . وبعد عودته إلى وطنه ، عين في سنة ١٩١٥ قاضياً في المحاكم الشرعية ، واشتغل أولاً في محكمة الاسكندرية ثم في غيرها من محاكم الأقاليم .

وكان خلال مدة إقامته في الاسكندرية يلقى دروساً في الأدب العربي وتاريخ الاسلام في المعهد الاسكندري للمحقق بالجامع الأزهر . ويواصل في الوقت نفسه دراساته في تاريخ القضاء في الاسلام . فلما جاء عام ١٩٢٥ نشر نتائج هذه الدراسات في كتاب وضعه عن الخلافة وسماه الاسلام وأصول الحكم . (٣)

ودعا في هذا الكتاب إلى هدم نظام الخلافة ، وأدلى ببعض الآراء الجديدة التي أثارت نائرة المحافظين عليه وبخاصة رجال الدين .

(١) انظر ص ٢٠٧ .

(٢) طبعت هذه المحاضرات في سنة ١٩١٣ بعنوان آمالي على عبد الرازق في علم البيان وتاريخه .

(٣) طبع في القاهرة بمطبعة مصر ١٣٤٤ - ١٩٢٥ ثم طبع مرتين بعد ذلك .

وبلغ الاهتمام بذلك الكتاب مبلغاً عظيماً ، واشتد الجدل فيه ، وهو جرم مؤلفه من كل ناحية . ووضعت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه ، كان من بينها كتاب ألفه الشيخ محمد بن حيت مفتي مصر السابق . (١)

ولم يقف الأمر عند حد الجدل وما وجه إلى على من المطاعن المرة اللاذعة ، بل تجاوز ذلك إلى شيء آخر ، ففي ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ اجتمعت هيئة كبار العلماء بصفة تأديبية برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم التي وجهت إلى الشيخ على وإلى كتابه . وأصدرت حكماً إجماعياً بأن الكتاب حوى أموراً مخالفة للدين ، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكاً لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالم ، وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلماء ، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وفصله من وظيفته ، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية (٢) .

ونظرت الدعوى أيضاً أمام مجلس تأديب القضاة الشرعيين ، ودفع الشيخ على بعدم اختصاص هيئة كبار العلماء بالنظر في الموضوع لأن عبارة « ما لا يناسب وصف العالمية ، تشير إلى الأمور الخاصة بالسلوك الشخصي . ولكن مجلس التأديب حكم باختصاص هيئة كبار العلماء لأن عبارة « ما لا يناسب وصف العالمية » جاءت مطلقة من كل قيد بحيث لا يمكن قصرها على السلوك الشخصي ، فضلاً عن أن وصف العالمية يفترض بذاته فوق السلوك الشخصي كفاية عليية خاصة وعقيدة معينة .

ولما دفع على بأن له حرية الاعتقاد المطلق التي كفلها الدستور الصادر في سنة ١٩٢٣ أجاب مجلس التأديب على هذا بأن ضمان الحرية محدود بالنص على أن يكون ذلك في حدود القانون . وأن الذي حظره الدستور إنما هو المحاكمة الجنائية أو الحرمان من الحقوق الوطنية بسبب اعتناق دين أو عقيدة ما .

أضف إلى هذا أن أحكام الدستور لا تنافي أن يكون لكل هيئة كالأزهر مثلاً ، المحاكم ناموس خاص وقانون معين تطبقه على العلماء أو الموظفين .

(١) حقيقفة الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٣٤٤ - ١٩٢٦ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الاسلام وأصول الحكم ، الطبعة الثانية ، ص ٣١ - ٣٢ .

ثم قرر مجلس التأديب إثبات عزل الشيخ على عبد الرازق من اليوم الذى صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء باخراجه من زمرة العلماء . ولما كانت وظيفة القضاء فى المحاكم الشرعية من وظائف العلماء أى وظيفة دينية فقد ترتب على قرار هيئة كبار العلماء عزل الشيخ على من منصبه أيضاً (١) وعلى هذا النحو أدان رجال الدين تلك الآراء الجديدة المخيفة التى عبر عنها الشيخ على فى كتابه ، وأظهروا فوق هذا أنهم يخافون نتائج ذلك الطريقة الخطرة التى خرج إليها . (٢)

وسنجدل فيما يلى أوجه الخلاف الجوهرية بين على عبد الرازق وبين المحافظين .

وأول ما ننبه إليه هو أن على عبد الرازق يريد هدم الخلافة باعتبارها نظاماً من النظم الاسلامية . وهو يقول إن الخلافة من الناحية النظرية هى الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي . وكان هذا رأى الذين خلفوا النبي فى ولاية شئون المسلمين ، فجعلوا لانفسهم السلطان الشامل فى شئون الدين والدنيا ، لا يقيدهم فى سلطانهم شئ . إلا مراعاة حدود الشريعة . ثم يقول ولكننا عند ما نمتحن الأدلة التى تورد عادة لتأييد الخلافة نجد أنها لا تكفى لتأييد هذا النوع الخاص من أنواع الحكم .

ويذهب على عبد الرازق إلى أن القرآن والسنة ، وهما المصدران الأولان للتدليل لا يوردان إلا عبارات عامة غير محدودة ، إذا فهمت على وجهها الصحيح لا تؤيد دعواهم . ثم يناقش الدليل الذى يستند إلى إجماع المسلمين منذ الصدر الأول على أن نصب الخليفة فرض على أمة الاسلام فيقول : إن الاجماع لا يمكن إثباته كحقيقة تاريخية ، لأن مقام الخلافة الاسلامية كان عرضة للخارجين عليه المنكرين له . وقد اختلفت أدوار المعارضة له ، تقوى أحياناً ، وتضعف أحياناً ، وتارة يعظم خطرها ، وأخرى تمر لا يكاد يحس بها ، والحال على ذلك من زمن على بن أبى طالب رابع الخلفاء الراشدين إلى زمن جماعة الاتحاد والترقى فى تركيا ، وهذه المعارضات تجعل دعوى الاجماع غير صحيحة وتنقض أنه قد انعقد ...

ثم يناقش الدليل الذى يذهب إلى أن نصب الامام بتوقف عليه إظهار الشرائع الدينية وصلاح الرعية فيقول :

(١) قرار مجلس التأديب ص ٣٧ — ٤٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩ .

« إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذى يريد علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون : من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة فى أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع ... »

أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون ، فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة .

ثم يقول : « معاذ الله ، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا يصنف من الأمراء . ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء . » (١)

« فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فأنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد . » (٢)

والوجه الثانى من وجوه الخلاف بين على وبين المحافظين هو أن نفس فكرة الخلافة باعتبارها الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي تعتمد على تصور غير صحيح لوظيفة النبي وطبيعة الرسالة : ثم ينبه إلى أنه من العسير أن تقطع بشئ فى أمر حكومة النبي لما يحيط بهذا الموضوع من غموض وإبهام .

« أما فيما يتعلق بالقضاء : فلا شك فى أنه قد رفعت إلى النبي خصومات تقضى فيها . ولكن ما نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوى لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء ولا لما كان له من نظام إن كان له نظام ، » (٣)

« وغير القضاء أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن فى أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه . »

ثم ناقش على الأقوال المختلفة التى يمكن أن تكون سبباً لذلك ، ولكنه لم يرض إلا عن تعليل واحد : هو أن محمداً لم يسع إلى إقامة دولة ، ولم يكن هذا جزءاً من رسالته ، « فهو صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة

(١) الاسلام وأصول الحكم من ٣٨ .

(٢) الاسلام وأصول الحكم من ٣٦ .

(٣) نفس المصدر من ٤٠ .

ملك ولا دعوة للدولة . وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . ما كان إلا رسولا كاخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك (١) .

وكان له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول ؛ قوة النبوة وسلطان الرسالة . . . تلك قوة قدسية يختص بها عباد الله المرسلون ، ليست فى شيء من معنى الملوكة ، ولا تشابهها قوة الملوك ، ولا يدانها سلطان السلاطين . تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته : لا زعامة الملك . إنها رسالة ودين ، وحكم النبوة لا حكم السلاطين » . (٢)

ولكى يوضح المؤلف الفرق بين سلطان الدين وملك الدنيا ، وللتبني أولهما دون الثانى ، يعود فيحذر القارىء « من أن يخلط بين الحكيم وأن يلتبس عليه أمر الولايتين ، ولأية الرسول من حيث هو رسول ، وولاية الملوك والأمراء » . (٣)

فى الحق إن على عبد الرازق يسلم بأن تلك القواعد والآداب والشرائع التى جاء بها النبي كان فيها ما يمس أكثر مظاهر الحياة فى الأمم ، ولكنه يقول « إنك إذا جمعت كل ذلك لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً عما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين (٤) . وهى ليست من الأعمال الحكومية ؛ ولكنها وسيلة من الوسائل التى كان عليه صلى الله عليه وسلم ، أن يلجأ إليها تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة » . (٥)

وبهذا يضع على عبد الرازق أساس التمييز والتفرقة بين الدين والدولة فى طبيعة الاسلام الجوهرية .

وقد ذهب على عبد الرازق إلى القول بأنه لما كانت زعامة النبي دينية لا سياسية ، فتصور خليفة لسلطانه يسقط من نفسه . كان نبياً ورسولا بعث لرسالة معينة ، وأدى هذه الرسالة حينما كمل الدين وآتم الوحدة الدينية بين أتباع الاسلام . وقد انتهت الرسالة

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

بموته فانتهم الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته ، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته .

ولم تكن هناك ضرورة لزعيم ديني يخلف النبي . وهو صلى الله عليه وسلم لم تكن له زعامة سياسية ليخلفه عليها من بعده . والدليل على أن هذا قصده هو أنه لم يسم أحداً يخلفه من بعده . فلما لحق بالرفيق الأعلى ، وجد المسلمون أنهم لا يمكن أن يعودوا إلى ما كانوا عليه ، وأنه لا بد لهم من شكل من أشكال الحكومة ، فباعوا أبا بكر كي يدبر شئونهم ويضبط الأمر فيهم . على أن يعينه لم تكن دينية في أى معنى من معانيها ، وإنما كانت حكومة سياسية فقط . عليها كل طوابع الدولة المحدثنة التي أنشأها المسلمون . (١)

غير أن أسباباً كثيرة وجدت حينذاك جعلتهم يلقبون أبا بكر ومن جاء بعده بلقب خليفة رسول الله ، ثم أصبح لهذا اللقب دلالة دينية مع مرور الزمن . وروج السلاطين ذلك الخطأ بين الناس لأسباب غير خافية . (٢)

ولما كان سلطان النبي روحياً كما وصفنا ، فإن الشرع الذي جاء به لهداية تابعيه إنما هو شرع ديني خالص ، قصد به تنظيم العلاقات بين الإنسان وربه . أما المعاملات الدنيوية والمصلحة المدنية فلا شأن للشريعة بها وليست من مقاصدها .

« فكل ما شرعه الاسلام ، وأخذ به النبي المسلمون من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ، ولا من أنظمة الدولة المدنية » . (٣)

« وكل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات إنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير » . (٤)

أما القوانين المدنية فقد خلق الله بينها وبين عقوانا ، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وتجاربهم . « والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فيها من عقول » . (٥)

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٩٢ ،

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٥ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

وعلى هذا النحو يحرر المؤلف الحياة المدنية الإسلامية من قيود الأحكام الشرعية وما لها من صفة التقديس والاستمرار ، لا باصلاح الشريعة كما كان يرى المنار الذي يتفق معه في القول بجمودها وسوء أثره . ولكن بالدعوة الى تركها بالمرّة باعتبارها من النظم المدنية .

والنتيجة النهائية التي وصل إليها المؤلف هي قوله :

« لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم » . (١)

إن كل الذي قاله الشيخ على لالغاء الخلافة يخالف مخالفة بينة تلك العقيدة الإسلامية العامة التي رعت نظرية الإمامة فعاشت في كنفها إلى عصرنا الحاضر ، وإن كانت الخلافة التاريخية نفسها قد اختفت منذ قرون .

وفي الحق إن الرأي الذي قال به الشيخ على جعله ، كما يقول حكم هيئة كبار العلماء يقف في صف الحوارج لا في صف جماهير المسلمين . (٢)

ولا بد لنا من الإشارة أيضا إلى أن علي عبد الرازق يخالف المنار أيضا في هذا الموضوع . فالمنار يقف من الخلافة موقف أهل السنة ، وقد اتمس رشيد رضا تأييد حجته في كتابه عن الخلافة من القرآن والحديث والاجماع بطريقته المألوفة . (٣)

وفي الحق إن رشيداً اعتاد الدفاع عن الآراء التي تقول بانتخاب الخليفة ، وبمحكمة الشورى ، وبالديموقراطية في الحكم ، تلك الآراء التي أصبح لها السلطان القوى في التفكير السياسي في عصرنا الحاضر ، والتي يرى رشيد رضا أن قواعد الاسلام ، كما فهمها هو ، قد اشتملت عليها جميعاً . ويرى رشيد أن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا بالاحتفاظ بنظام الخلافة . ثم يدعو الترك إلى اعتبار ما قرره بادية الرأي تديراً مؤقتاً ، لا أمراً

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ١٠٣ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء ص ٢٤ .

(٣) الخلافة أو الأمانة العظمى ، القاهرة ، ١٣٤١ - ١٩٢٢ ، ص ٩ وما بعدها نشر أولاً في المجلدين ٢٣ و ٢٤ من المنار .

مبرماً وأن يترك أمر الخلافة إلى مؤتمر إسلامي يتألف من ممثلي الشعوب الإسلامية كلها. (١)

وقد انعقد بالفعل مؤتمر كهذا في ١٣ مايو سنة ١٩٢٦ . وقدم إليه رشيد رضا نظاماً للخلافة المناسبة لهذا العصر . يحد من سلطان الخليفة المطلق ، ويكفل إجماع الأمم الإسلامية على بيعته .

وكان من بين اقتراحاته إنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء . والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعي : وأن تبنى الأحكام ونظم الدولة في مملكة الخلافة على التشريع الإسلامي المتفق مع مبادئ المنار .

وأما الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها ، ولا القادرة على اتباع سلطان الخلافة في أحكامها ، فيكتفى منها بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شئونها الدينية ، كدعاية الإسلام الدينية المحضة ، والدفاع عنه ، وصيانتها من الالحاد والتعطيل . ومن البدع والخرافات ، وفي منهاج التعليم الديني . وخطب الجمعة والإعياد ، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها. (٢)

قلنا إن علي عبد الرزاق يدعو إلى التفرقة بين الدين والدولة وإلى الانصراف عن التنفيذ بأحكام الشريعة في الأمور المدنية . وهو بقوله هذا يصادم الفكرة الإسلامية التي تعتقد أن محمداً أقام دولة كما أوجد ديناً . وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به في الحياة المدنية والحياة الدينية جميعاً .

وقد عبرت هيئة كبار العلماء عن رأيها في الطريقة التي سلكها علي عبد الرزاق في تفكيره بقولها « وقد رضى لنفسه مذهبا » . (٣)

على أن الشيخ محمد عبده على إصراره على ما للعبادات الدينية من صفة روحانية . يدافع عن وحدة السلطان المدني والسلطان الديني في الإسلام . (٤) ويقف إلى جانب الاحتفاظ

(١) الخلافة أو الإمامة العظمى ص ١٤١ .

(٢) المنار جزء ٢٧ ص ١٣٨ — ١٤٣ .

(٣) حكم هيئة كبار العلماء ص ١٩ .

(٤) الإسلام والنصرانية ص ٦١ وما بعدها .

بأصول الشريعة وإصلاحها إصلاحاً كبيراً. ويقرر المنار صراحة وفي غير مداراة « أن القول بفصل الحكومة وال دولة عن الدين هو قول بوجوب محو السلطة الإسلامية من الكون ، ونسخ الشريعة الإسلامية من الوجود ، وخضوع المسلمين إلى من ليس على صراط دينهم ...

ونحن والنصارى في هذا الأمر على طرفي نقيض : فأتانا إذا تلونا تلوم فيه نكون قد تركنا نصف ديننا . (١)

إذا كان هناك شيء من الصلات بين تعاليم الشيخ محمد عبده وبين آراء على عبدالرازق . فيفني البحث عنه فيما بينهما من المشابهة الروحية والعقلية بوجه عام ، لا في أي أمر خاص معين . (٢)

وهناك كثير من وجوه الشبه التي ربما دلت على أن على عبد الرزاق تأثر تأثراً قوياً بآراء الشيخ محمد عبده وتشرب الكثير من روحه .

فقد تناول الموضوع الذي كتب فيه من الناحية التاريخية ، فدرس الخلافة في صدر الإسلام . وهو يشابه في طريقته هذه الطريقة التي سلكها الشيخ محمد عبده عندما وضع تلك المقدمة التاريخية التي صدر بها رسالة التوحيد .

وهو كالشيخ عبده يتصور الإسلام باعتباره ديناً روحانياً . وإن كان يفرق بين الدين وال دولة مما لم يقل به الشيخ عبده ، ثم يسلم مثله بإمكان خضوع الناس جميعاً إلى دين واحد عام يؤلف بينهم ، وينظمهم في وحدة دينية . وإن كانوا يختلفون في وحداتهم السياسية . وهو كالشيخ عبده يزعج إلى مخالفة أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة : ويشابهه أيضاً في استقلال تفكيره وفي اتساع أنظاره .

على أنه لا يخالفنا ريب في أن على عبد الرزاق له آراء أكثر حرية وأشد خروجاً على القديم . وقد ظهرت آثار العلم الغربي في طريقته النقدية . وفي تبرمه بمذاهب المؤرخين ، ومناهج كتاب التراجم في الإسلام ، وكذلك في تناوله لموضوع الخلافة بشكل عام .

وهو يشابه المحدثين المتطرفين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين في اتجاهه إلى تناول

(١) المنار ج ٢ ص ٣٥٧ و ٣٥٨ .

(٢) الإسلام وأصول الحكم ص ٤٧ .

المصادر التي رجع إليها في بحثه بطريقة علمية نقدية ، وفي نزعه إلى مراعاة مقتضيات العصر الحاضر .

وقد أصبح في نظر المنارعدياً للدين ، وكان يرجى أن يكون صديقا وعونا على مقاومة ردائل الالحاد . (١)

على أننا نستطيع أن نقرر في شيء من الثقة والاطمئنان ، أن على عبد الرازق ينسب في روحه وعقله إلى الأستاذ الامام ، وأنه هو وأخوه مصطفى مع اختلافهما اختلافا جوهرياً في الفهم والتأويل ، يمثلان معاً التطور الحر الحديث للحركة التي أنشأها الشيخ محمد عبده .

ومن العسير أن نحكم مثل هذا الحكم القاطع في أمر المحدثين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين . على أننا نستطيع مع هذا أن نكشف عن الشيء الكثير من غاياتهم ومراميمهم ، ومن المثل التي جعلوها نصب أعينهم ، ووجهة نظرهم إلى الأمور ، بما يمكن أن يدل على أنهم مدينون للشيخ محمد عبده وللعمل الذي أتمه . (٢) وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدينة في وجودها نفسه إلى الأستاذ الامام ، وأنها في كثير من الأمور الجوهريّة مشتقة منه ، وصادرة عنه .

(١) المنار ج ٢٢ ص ٧١٧ .

(٢) انظر جب ج ١ ص ٧٠٨ .

خاتمة بقلم المعرب

في سنة ١٩٢٧، كان أستاذنا الفاضل الجليل الشيخ مصطفى عبد الرزاق يبدأ محاضراته في الفلسفة الإسلامية بالكلام على آراء بعض المستشرقين أمثال رينان وتيوفيل جوتيه ولاي، الذين ذهبوا إلى شطر العالم شطرين أحدهما سامي، والآخر آري، وحاولوا استنباط خصائص المزاج العقلي في كل منهما. ثم ذهب بعضهم إلى أن العقل السامي يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة بدون ارتباط بينها، أما العقل الآري فهو يؤلف بين الأشياء بارتباط يصل بعضها ببعض، ولا ينتقل من أمر إلى أمر إلا بعد تدرج.

وكان أستاذنا الفاضل يناقش هذه النظريات مناقشة مستفيضة: ليثبت أن مسألة التفريق بين المزاجين السامي والآري، وتلك الآراء التي يفتن بها بعض المستشرقين، إنما هي كالتعموية ترجع في الحقيقة إلى العصبية أكثر من رجوعها إلى العلم. ثم يقرر أن هذه النظريات مستظل كذلك حتى يحو الله من نفوس البشر عصبية الأجناس.

كنت لا أدري، وأنا أصغى إلى هذا الكلام الجليل، لم يعنى شيخنا الفاضل كل هذه العناية بمناقشة نزعة تنسب إلى العلم، وهي في الواقع لا تنهض إلا على عصبية الأجناس. ثم قرأت كتاب الإسلام والتجديد في مصر، وعرفت أن السيد جمال الدين الأفغاني ناهض هذه الدعوى عند ما نادى بها رينان. وأن الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده صمد لمانوتو وفند قوله فيها، فأدركت حينذاك أن أستاذي، وهو تلميذ الامام، كان يشعل في نفوسنا ذلك القبس الروحي الذي تلقاه عن شيخه من قبل.

وقرأت الكتاب مرة أخرى في عناية وتدبر، فألفيته يحلو جانباً من تاريخنا القريب لا نعرف عنه إلا صورة مبهمه. ووجدت أنه يتحلى، إلى جانب هذا، بما ينبغي أن يتحلى به البحث العلمي، من حسن الترتيب، وتدرج الأفكار، والاحاطة بموضوع البحث، ومحاولة الانصاف في الحكم، والبعد عن شهوات الجنس والدين.

شوقى كل هذا إلى نقل الكتاب إلى لفتنا، فكتبت إلى الدكتور آدمس، وإلى الجامعة الأمريكية التي أصدرت الأصل الانجليزي أستاذتهما في ترجمة الكتاب. وتفضلاً بالاذن إلى بذلك.

على أن الدكتور آدمس طلب إلى أمرين :

أما الأول ، فهو أن أقابل ما في الكتاب من نصوص على الأصول العربية ثم أنبهه إلى ما أجد من هفوات في النقل أو أخطاء في الحكم .

أما الأمر الثاني ، فقد ألح في أن أذكر لقراء العربية أنه أوجز فيما كتبه عن المحدثين لأنه كان يعنى بناحية واحدة من نواحي البحث : هي إمكان وجود الصلات بين تعاليم الشيخ عبده وبين كتاب المدرسة الحديثة ، وأنه لن يتردد في العدول عن أى رأى يقتنع بخطئه .

وفي الحق إن الخطأ في الكتاب قليل جداً^(١) وفي مسائل لا تمس جوهر الموضوع . على أننى ألاحظ أن الاستاذ آدمس يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها . فهو يرى أن الدافع الأول لحركة الإصلاح المصرى لم ينشأ من مصر نفسها . بل كان صدى لتعاليم جمال الدين الأفغانى وأثرأ من آثاره (ص ٤) ويقول في موضع آخر « كان مجرى الإصلاح المصرى ، وإن نجع كالنيل من منابع جاوزت حدود البلاد ، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكل في قنوات مصرية ، (ص ٢٠)

أما أنا فلا أقر الاستاذ آدمس على هذا الرأى . فإن مصر كغيرها من الأمم فيها عناصرها الذاتية ، وفيها العوامل التى قد تدفعها إلى الأمام أو ترددها إلى الخلف . ولست أعتقد أن زعيما من الزعماء . مهما كان سلطانه الروحى . يستطيع أن يدفع أمة إلى الأمام أو يحدث فيها نهضة ما ، إلا إذا توفرت قبل ذلك شروط تجعل هذه الأمة مستعدة لقبول دعوته . لا بد من الأرض الصالحة للأنبات حتى تثمر بذور الإصلاح .

وأصول النهضة المصرية الحديثة يمكن ردها في الواقع إلى عهد محمد على . فقد أنشأ في مصر مدارس على الطراز الأوروبى كان يتعلم فيها أبناء الحكام والموظفين ، وأوفد إلى أوروبا بعوثاً عليية كثيرة اقتبست من علوم الغربيين وعاداتهم وتقاليدهم الشىء الكثير ، وأخذت في إحداث حركة عليية جديدة في بلد كان التعليم فيه من قبل : إذا تجاوز كتابات القرى قالى راحة الأزهر الشريف .

(١) مثل قوله (ص ٨١) أن كتاب الموطأ هو المدونة والواقع أنها كتابان وكان الشيخ عبده يريد نشر المدونة لا الموطأ

ومثل حكمه بأن أبواب الاجتهاد أغلقت منذ أواسط القرن الثالث الهجرى وهذا الحكم على إطلاقه فيه كثير من التجوز لأنه بعد أن تركزت المذاهب ظل الاجتهاد موجوداً ولكن في حدودها

وتوالى البعثات العلمية في عهدى عباس الأول وسعيد، وأنتجت المدارس الجديدة أثرها، فأصبحت بيئة المفكرين في مصر تنقسم إلى قسمين، يسلك أحدهما مناهج التفكير في القرون الوسطى، ويلحظ في التمسك بها، والجمود عليها. أما الثانى فقد أدهشته مدنية الغرب وتأثر بها تأثراً كبيراً، لمحاول أن ينهج منهج الأفرنج في تفكيره وعاداته وأسلوب معيشته.

وظهر في بيئة الثقافة المصرية قديم وجديد، وبدأت النفوس تهتز بين هاتين النزعتين، فالقديم يحاول أن يستمسك بما له من سلطان، معتمداً في هذا على سند ينتسب إلى الدين؛ أما الجديد فيحاول الحياة ويساير حاجاتها الحديثة.

وإذا اختلفت الثقافات العلمية ووجهات التفكير في بلد ما فلا بد من صدام وملاحاة واتجاه إلى الإصلاح، ومحاولة للتوفيق بين القديم والجديد. وهذا هو الذى نجده في تاريخ الأزهر، فالرغبة في إصلاحه وجدت منذ أيام محمد على، وبدأت تتحقق في عهد اسماعيل، وعاونه على الإصلاح الشيخ محمد العباسى المهدي الذى كان شيخاً للأزهر حينذاك.

كانت حركة الإصلاح إذن لها وجود في مصر قبل أن تعرف شيئاً عن جمال الدين، وقبل أن يتصل بصاداتها وشبابها، وقبل أن تكون له فيها دعوة في العلم والدين والسياسة. وكانت مقدمات النهضة قد بدأت منذ زمان طويل، وأخذت تهيم النفوس إلى الزهد في القديم، وإلى الرغبة في الجديد. فلما جاء جمال الدين إلى مصر واتصل بهذا الشباب المتعطش إلى العلم اجتذبه إليه فالتف حوله.

كانت النهضة تشتعل نارها، ولكن كان يخفيها رماد كثير. فحرك جمال الدين النار، ونفخ فيها من روحه، فاندفعت النهضة في سبيلها الطبيعي، وكان فضل جمال في أنه زاد في سرعة سيرها.

كانت النهضة مصرية بحتة، ولم تكن من منافع تجاوزت حدود البلاد. وبعد، إذا لم يكن الأستاذ آدمس أول من كتب عن حياة محمد عبده وعن آثاره، فهو فيما أعلم، أول من وجه هذا التوجيه الجديد بالتماس أثر الشيخ محمد عبده في مدرستا الحديث وفي نهضتنا الفتية.

وربما اختلف كتابنا في أحكامهم على الأستاذ الامام، وعلى مدى أثره في تفكيرنا

الحديث وحياتنا الحاضرة. ولكن مهما يكن من شيء، فلن ينكر عليه كاتب منصف أنه
أول من فك عقال الحرية الفكرية في مصر، وأتانا مدينون بحرية التفكير وحرية
الكتابة إلى الأستاذ الامام.

ذو الحجة سنة ١٣٥٣

مارس سنة ١٩٣٥

عباس محمود

مصادر الكتاب

١ - عن جمال الدين الافغانى

تاريخ الصحافة العربية : تأليف الفيكونت فيليب دى طرازى ، بيروت ، المطبعة الادبية

سنة ١٩١٣ ، ص ٢٩٣-٢٩٩

مشاهير الشرق : تأليف جرجى زيدان ، ج ٢ ، ص ٥٢ - ٦١ . وهذه

الترجمة مستخرجة من الهلال ، عدد أول أبريل سنة ١٨٩٧ .

ونشرت أيضاً فى صدر رسالة الرد على الدهريين ، القاهرة ،

سنة ١٩٢٥ .

العروة الوثقى : القاهرة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م . انظر تاريخ حياة جمال الدين

بقلم مصطفى عبد الرازق ص ١ - ١٤

القضاء والقدر : تأليف جمال الدين الافغانى ، انظر المقدمة ، طبعة القاهرة

بدون تاريخ

المجلدات ١ - ٢٨

المنار :

The Persian Revolution : E. G. Browne, 1909, biography in chapter 1.
Encyclopedia of Islam : Article, Djamal al-Din al-Afghani by Gold-
ziher with bibliography.

ب - عن الشيخ محمد عبده

المنار : المجلد الثامن (١٩٠٥) ، تاريخ حياة الشيخ محمد عبده بقلم

رشيد رضا

تاريخ : تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، تأليف محمدرشيد رضا

فى ثلاثة أجزاء . طبع الجزء الثانى منه فى سنة ١٩٠٨ . ويشمل

مقالات الامام وآثاره . وطبع الجزء الثالث فى سنة ١٩١٠ ،

وهو يشمل المراتى . أما الجزء الاول فطبع فى سنة ١٩٣١

ويتضمن تاريخ حياة الامام . والكتاب كله مطبوع فى

مطبعة المنار بالقاهرة.

مشاهير : مشاهير الشرق . الجزء الأول ص ٢٨١ وما بعدها . وترد روايته أيضاً في تاريخ الصحافة العربية ص ٢٨٧ - ٢٩٣ .

الاحتفال : بأحياء ذكرى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، فيه الخطب التي ألقيت عند الاحتفال بذكره في ١١ يولييه سنة ١٩٢٢ . انظر خطبة مصطفى عبد الرازق عن تاريخ حياة الامام ، ص ١٠ - ٢٨ . وقد أوردها المنار في المجلد الثالث والعشرين ص ٥٢٠ - ٥٣٠

السياسة الأسبوعية : عدد ٤ يونيه سنة ١٩٢٧ ، مقال بقلم مصطفى عبد الرازق
العروة الوثقى : القاهرة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م ، ص ١٥ - ٢٢ ، تاريخ حياة محمد عبده بقلم مصطفى عبد الرازق

W. S. Blunt, Secret History of Egypt, London, 1907, New york; 1922.

Carra. de Vaux, Les Penseurs de l' Islam, Paris, 1926, vol. V, 'Les sectes — Le Libéralisme Moderne', pp. 254 — 267, brief biography of 'Abduh, his reforms in the Azhar, and his controversy with M. Hanotaux. In the same volume : on Shaikh Tantawi Jawhari, pp. 275 — 284; on Mustafa Kamil Pasha and Egyptian Nationalism, pp. 285—296; on Sa'ad Pasha zaghlul and recent political developments in which he was concerned, pp. 296—306.

Croiner, Modern Egypt, vol II, pp. 179 — 181.
Gibb, Studies in Contemporary Arabic Literature. reprinted from the Bulletin of the school of Oriental Studies, London Institution, 1928—1930: I. The Nineteenth Century. II. Manfaluti and the ' New Style'. III. Egyptian Modernists.

Goldziher, Koranauslegung. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung.

Horten, Beiträge. Muhammad Abduh : sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt. in Beiträge zur Kenntniss des Orients, vol. XIII.

- 1915, pp 85—114, on biography, vol. XIV, 1916, pp. 74—128.
- Khemiri, Leaders in Contemporary Arabic Literature. Tahir Khemiri and Professor Dr. G. Kampffmeyer, 1930.
- H. Lammens, L'Islam; croyances et Institutions, Bairut, 1926, pp. 23 sqq, and 229—234.
- Michel, Risalah. Cheikh Mohammad Abdou : Rissalat al Tawhid, B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925. Translation into French of Abduh's work on theology. The Introduction pp. IX—LXXXV.
- مقدمة الرسالة

ج - مصنفات الشيخ محمد عبده

- رسالة الواردات : القاهرة ١٢٩٠ هـ - ١٨٧٤ م : طبعت ثانية في تاريخ الأستاذ الامام، ج ٢ ص ١ - ٢٥ .
- حاشية على شرح الدواني القاهرة ١٢٩٢ هـ - ١٨٧٦ م : طبعت مرة أخرى في القاهرة للمقائد العضدية : ١٣٢٢ - ١٩٠٤ .
- الرد على الدهريين : كتبها بالفارسية السيد جمال الدين الأفغانى ، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده ، وطبعت للمرة الأولى في بيروت ، ١٣٠٣ هـ - ١٨٨٦ م ، وطبعت للمرة الثانية في القاهرة ١٣١٢ هـ - ١٨٩٥ م ، ثم أعيد طبعها مرات كان آخرها في سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م .
- شرح نهج البلاغة : طبع أولاً في بيروت : ١٣٠٢ هـ - ١٨٨٥ م ثم طبع مراراً في القاهرة
- شرح مقامات بدیع الزمان الهمذاني : بيروت ، ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٩ م
- رسالة التوحيد : طبعت للمرة الأولى في القاهرة ، ١٣١٥ هـ - ١٨٩٧ م وطبعت ثانية مع تعليقات بقلم رشيد رضا سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م وصدرت الطبعة الخامسة منها في سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٦ م .
- شرح كتاب البصائر تصنيف القاضي الزاهد زين الدين عمر بن مهيلان الساوى التصيرية في علم المنطق : طبع للمرة الأولى في القاهرة . ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م ، مع تعليقات الشيخ عبده .

تقرير في إصلاح المحاكم القاهرة : عام ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م نشر أيضاً في
الشرعية . المنار ج ٢ .

الاسلام والرد على متفديه : عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها في المؤيد سنة ١٩٠٠
رداً على مقالات المسيو هانوتو التي نشرها في الجورنال دي پاري
وقد ترجمها إلى الفرنسية محمد باشا طلعت حرب ونشرها بعنوان :

L'Europe et l'Islam, Cairo, 1905.

وقد طبعت مرة ثانية بالعربية بعد أن أضيف إليها مقالات
أخرى للشيخ محمد عبده وذلك في سنة ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م ،
وطبعت مرات متعددة آخرها في سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م .

الاسلام والنصرانية
مع العلم والمدنية :
سلسلة من المقالات ظهرت أولاً في الأهرام سنة ١٩٠١ ، ردأ
على مقالات فرح انطون في مجلة الجامعة ثم طبعت في القاهرة
سنة ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م . وصدرت الطبعة الثالثة في
سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م .

المخصص لابن سيده :
في سبعة عشر جزءاً ، نشره الشيخ محمد عبده بمعاونة الشيخ محمد
الشنقيطي وآخرين ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ - ١٨٩٦ م . وقد نشر
الشيخ عبده أيضاً أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز للجرجاني .

تفسير سورة الفاتحة :
القاهرة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م . صدرت الطبعة الثانية في
سنة ١٣٣٠ هـ - ١٩١١ م .

تفسير سورة العصر :
نشر أولاً في المنار ثم طبع في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ - ١٩٠٣ م
وطبع مرات بعد ذلك .

تفسير جزء عم :
نشر أولاً في المنار ثم طبع على انفراد في القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ
- ١٩٠٤ م .

تفسير القرآن الحكيم :
ويسمى تفسير المنار - كان الشيخ عبده يريد تفسير القرآن
بأكمله ولكنه فسر فقط لغاية الآية ١٢٥ من السورة الرابعة
ونزل به قضاء الله ،

وواصل محمد رشيد رضا التفسير ووصل إلى سورة التوبة
(الآية ٩٣ سورة ٩) . وصدر من هذا التفسير عشرة أجزاء

آخرها في سنة ١٣٥٠هـ - ١٩٣١ م. وأعيد طبع الجزء الأول

ليتنق في الشكل مع بقية الأجزاء وصدر في نوفمبر سنة ١٩٢٧.

إلى جانب هذه المصنفات التي طبعت بالفعل، يذكر محمد رشيد رضا طائفة من مصنفات للشيخ عبده لم تنشر بعد وهي: رسالة في وحدة الوجود وتاريخ اسماعيل باشا، وفلسفة الاجتماع والتاريخ وهو يشتمل على المحاضرات التي ألقاها في مدرسة دار العلوم عن مقدمة ابن خلدون، في سنة ١٨٧٨ - ١٨٧٩ م. وقد ضاع المخطوط عندما أبعد عن المدرسة وأكرهه الخديوى على ملازمة قريته. نظام التربية المصرية.

تاريخ أسباب الثورة نشر جزء منه في تاريخ الأستاذ الامام، ج ١، ص ٥٩ المراجعة: وما بعدها.

هذا إلى مقالات الشيخ عبده التي نشرها في الأهرام والوقائع المصرية والعروة الوثقى وثمرات الفنون والمؤيد والمنار، وقد أوردنا شيئاً منها في الفصول الثاني والثالث والرابع، وطبع أهمها محمد رشيد رضا في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الامام.



أسماء الأعلام والأماكن والكتب

١

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| ٢٤٣ | ابراهيم عبد القادر المازني |
| ٢٠١٠٤٥ | ابراهيم اللقاني |
| ٢٠٢٠٦٩ | ابراهيم الهلباوي |
| ٩٥٠٨٩٠٢١ | ابراهيم اليازجي |
| ١٩٤٠١٩٣ | ابن تيمية |
| ٢٤٧٠١٦٠٠١١٤٠٨٩٠٦٨٠٤٣٠٣٩ | ابن خلدون |
| ٨٦٠٨٥ | ابن رشد |
| ١٩٤٠١٧٧ | ابن سعود |
| ٨١ | ابن سيده |
| ١٣٩٠١٠٠٠٩٠٠٣٣ | ابن سينا |
| ١٩٤٠١٧٣ | ابن قيم الجوزية |
| ٤٢ | ابن مسكويه |
| ٢٥٨ | ابو بكر |
| ١٠ | ابو تراب |
| ٢٧ | ابو تميم معد |
| ٢٥٣٠٢٤٣٠١٩٨٠٨٨٠٧٠ | ابو خطوه |
| ٢٥٢٠٢٤٧ | ابو العلاء المعري |
| ٢٥٢٠٢٤٧ | ابو نواس |
| ٢٣١٠٢٢٣ | الاتحاد النسائي المصري |
| ٤٠ | التفتازاني |
| ٢٤٠٠١٩٣٠١٨٤٠١٨٣٠١٢٤٠٦٧٠٥٧ | اجتهاد |
| ٢٥٩٠٢٥٥٠١٥٥٠١٥٤ | اجماع |
| ١٨٠ | احمد البدوي |
| ٢٠٥ | احمد ابراهيم |
| انظر له خطوه | احمد ابو خطوه |

| | |
|--|----------------------|
| ١٩٤ | احمد بن حنبل |
| ٧٤ | احمد الحنبلي ، السيد |
| ٦٢ | احمد بن زيني دحلان |
| ٢٠٦ | احمد تيمور باشا |
| ٩٦ | احمد حمدي |
| ٢٠٤ | احمد فتحي زغلول باشا |
| ٩٦ | احمد يحيى الدين |
| ٨٧ | احمد باشا المنشاوى |
| ١٧١ | الاحياء |
| ٢٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٠٠ ، ١٩٩ | احياء ذكرى الامام |
| ١١٠ | احياء اللغة العربية |
| ١٤٦ ، ١٤٤ ، ١١٠ ، ١٠٧ ، ٨٢ | الاختيار |
| ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٦٠ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٤٧ | الاخلاق |
| ٢٤٨ | الادب الجاهلى |
| ٢٠١ وما بعدها | الادباء من شيعة عبده |
| ١١٧ | أرسطو |
| ٩٧ | ارشاد |
| ١٦٠ | ارنولد |
| ٨٣ ، ٨٢ | آريون |
| ٠٦٩ ، ٦٨ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٠ ، ٢٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٨ | الأزهر |
| ٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٠١ ، ١٠٧ ، ٩٤ ، ٨٦ ، ٧٤ ، ٧١ | |
| ٢٥٣ ، | |
| ١٩٧ وما بعدها | الأزهريون |
| ١٩٢ | أسباب النزول |
| ٢١٣ | الاستاذ |
| ٢١٧ ، ٢١٣ ، ٢٠٣ ، ١٨٧ ، ٩٥ ، ١٤ ، ١٢ ، ٨ | الاستانة |
| ١٠٩ | الاسفرائينى |
| ٨٦ ، ٨٥ ، ٨٤ ، ٨٣ ، ٨٢ ، ٥٦ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥ | الاسلام — طبيعته |

| | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| ١٧٧٠، ١٧٦، ١٠٨، ١٠٧ | |
| ٢٦١، ١٧٥، ١٧٤، ٨٥، ٨٤، ٨٣ | والدولة |
| ١٨٠، ١٧٩ | تصوره |
| ١٨١ | بعده عن بساطته الأولى |
| ١٦٨، ١٦٧ | آخر الأديان |
| ١١٩ وما بعدها | صلته بالعقل |
| ١٢٥ وما بعدها | صلته بالعلم |
| ١٧٦، ١٧٤ | توحيد مذاهبه |
| ١١٩، ١٠٩، ١٠٢ وما بعدها | اصلاحه |
| ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٦٦ وما بعدها | |
| ٢٣٧، ٢٣٦ | |
| ٢٣٦، ٢٣٥ | الاسلام والمدنية |
| ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٠٤ | الاسلام وأصول الحكم |
| ٢٠٤ | الاسلام خواطر وسوانح |
| ١٠٥، ٨٤ | الاسلام والرد على منتقديه |
| ١٤٢، ١٣٥، ١٢٦، ١٢٥، ١٢١، ١٢٠، ٨٥ | الاسلام والنصرانية مع |
| ٢٦١، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٠، ١٥٩ | العلم والمدنية |
| ٥٠، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٣٧، ٣٥، ٢٩، ١٥، ٩ | اسماعيل باشا الخديوى |
| ٢١٠، ٢٠٢ | |
| ٢٠٥ | اسماعيل باشا صبرى |
| ٣٣ | الاشارات |
| ١٥٤، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٧، ١٣٢، ٣٩ | الاشعرى والاشاعرة |
| ٢٠١ | أصحاب المناصب |
| ٢٠٤ | أصول التشريع |
| ١٩٤ | أعلام الموقعين |
| انظر جمال الدين | الأفتانى |
| ٩٦ | الافكار |
| ١١٧ | أفلاطون |

| | |
|--|----------------------|
| ١٣٦ وما بعدها | الله — الإيمان به |
| ١٣٧ | الدليل على وجوده |
| ١١١ وما بعدها . ١١٤ . ١١٥ . ١٣٦ . ١٣٧ . | صفاته |
| ١٣٩ . ١٣٨ | |
| ١٤٠ . ١٣٩ | اختياره في أفعاله |
| ١٣٧ | علمه |
| ١١١ وما بعدها . ١٣٦ . وما بعدها | ذاته |
| ١٣٩ | كلامه |
| ٨٤ . ٨٣ . ٨٢ | تنزهه |
| ١٣٨ . ١٣٧ . ٨٤ . ٨٣ . ٨٢ | وحدانيته |
| ١٢ | أم القرى |
| ١٣٩ | الامكان الخارجى |
| ٢٤٣ | إنجيل برنابا |
| ١٤٣ . ١٤٢ | الانسان — صلته بالله |
| | النواميس التى تضبط |
| ١٤٨ . ١٣٤ . ١٣٣ . ١٣٢ | الجماعة الانسانية |
| ١٤٢ . ١٤١ . ١٤٠ | حاجاته وقواه |
| ١٤١ . ١٤٠ . ١٣١ . ١٣٠ | أصل الانسان |
| ١٢٧ . ١١٥ . ٨٤ . ٣٥ | الاهرام |
| ٢٠٣ . ٢٠١ . ١٨٥ . ٧٨ . ٧٤ . ٧٣ . ٧٠ . ٤٦ | الاقواف |
| ١٧٠ . ١٧٩ . ١٥٤ . ١٥٣ | الاولياء |
| ٣٩ | الايمى . عضد الدين |
| ١٦٠ | الايمان |

ب

| | |
|-----------------------------|---------------|
| ٢٢٨ . ٢٢٧ . ٢٢٤ . ٢١٦ . ٢٠٤ | باحثة البادية |
| ٢٤٤ | باقلوفا |
| ٢٠٥ | الباكورة |

| | |
|----------------------------|----------------------|
| ٨٦٠٧٤٠٦٩ | اليلوى |
| ١٩٤٠١٩٣٠١٨١٠١٨٠٠١٥٠٠١٤٩٠٨٨ | البدع |
| ٦٢ | بديع الزمان الهمذاني |
| ٩٦٠٣٢٠١٩٠١٥٠٨٠٧ | براون |
| ٠١٣٩٠١٠٩٠٩٩٠٧٠٠٤٠٠٣٢٠٢٩٠١٠ | برنار ميشيل |
| ٢٤٦ | |
| ١٦٠ | بسمارك |
| ١٨٧٠٦٤ | بلرمو |
| ١٩٩٠٩٠٠٥٩٠٥٣٠٥١٠١٥٠١٠٠٧ | بلنت |
| ٧٥ | البناء |
| ٢٠٤ | بنتام |
| ٢٠٩٠٨١ | البؤساء |
| ١٠٦٠٦٣٠٥٥٠٥٤ | بيروت |
| ١١٧ | البيضاوى |

ت

| | |
|----------------------|-------------------------------------|
| ٢٠٣ | تاج العروس |
| ٢٣٨ | التاج المرصع، بجواهر القرآن والعلوم |
| ٧٤٠٥٦٠٥٥٠٤٤٠٤٣٠٢١٠١٢ | تاريخ الأستاذ الامام |
| ٨٦ | التاريخ الاسلامى |
| ٤٢ | تاريخ القمدن |
| ٢١٢ | تاريخ الثورة العراقية |
| ٢٥٠ | تاريخ الادب |
| ٨٢ | التثليث |
| ٢٢٤٠٢٢٢٠٢٠٧ | تحرير المرأة |
| ٧ | الترمذى |
| ١٣٣٠٨٦ | التسامح فى الاسلام والنصرانية |
| ٢٢١٠١٦٧٠٤٨ | تعدد الزواج |
| ٣٤٠٣٣ | التعلم - رأى جمال |

رأى محمد عبده وأنصاره ٤٦، ٤٧، ٥٩، ٦٠، ١٨٥، ١٨٦

١٨٩ وما بعدها

تفسير المنار

١٨٩، ١٠٩

تفسير الفاتحة

١٨٩، ١٤٤، ١٢٥، ١٠٨، ٢٣

تفسير سورة العصر

١٠٥ وما بعدها، ١٤٦، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٩

تفسير الشيخ عبده

١٨٩، ١٨٠

١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٠٧، ٢٥، ١٨، ١٧

التقليد

٢٤٠، ٢٣٩، ٢٠٩، ١٨٣، ١٨٢

٤٢

تهذيب الأخلاق

١٠٦، ٧٣، ٧٢، ٣٧، ٣٦ وما بعدها

التوحيد

٦٩، ٦٦، ٦٣، ٦٠، ٥٣، ٤٤، ٩

توفيق باشا الحديري

٩٠

تولستوى

٨٣

توما

ث

٦٣

ثمرات الفنون

١٧٦

ثورة حزب تركيا الفتاة

ج

٢٥

جاردنر

انظر عبد العزيز

جاويز

٢١٤، ١٧٥، ٩٨، ٨٥، ٥٩، ١١

الجامعة الاسلامية

المقدمة

جامعة الشعب

٨٥

الجامعة العثمانية

٢٢٣، ٢١٦، ٢١٥، ٢٠٨، ٢٠٤، ٢٠١، ٩٤

الجامعة المصرية

٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢

٢٥٣

٢٤٣، ٢٠٧، ٢٠٤، ٢

جب

٨٣، ٨٢

الجبرية

٢٣٤ وما بعدها

الجدل ضد النصرانية

| | |
|--------------------------|---------------------|
| ٢٠٦٠٨١ | الجزائري |
| ٢١٦٠٢١٥ | الجريدة |
| ٩ | جريدة الديبا |
| ١٨٩ | جزء عم |
| ٨٣ | الجزويت |
| ٣٩ | الجلال الدواني |
| ١٩٢ | الجلالين |
| ١٩٦ | جماعة المنار |
| ١١٥٠١٠٨٠١٠٦٠١٠٥٠٥٨٠٧٠٥٠٤ | جمال الدين الأفغاني |
| ٢٤٣٠٢١٢٠٢١٠٠٢٠٩٠١٩٨ | |
| ١٠٠٨٠٧ | في الهند |
| ١٤٠١٢٠٨ | في الاستانة |
| ١٣٠١٢ | في الفرس |
| ١٢ | في روسيا |
| ١٠ | في باريس |
| ١٤٠١٣٠١٢٠١٠ | في لندن |
| ١٩ | صفاته وآثاره |
| ١٥٠١٤ | غاباته ومرايه |
| ٣٣٠٣٢٠٧٠٦ | طريقته في التعليم |
| ١٥٠١٤ | وسائله |
| ٣١ وما بعدها | صلته بالشيخ عبده |
| ٣٥٠٣٤ | أثره في تلاميذه |
| ١٦٠١٥ | رأيه عن مصر |
| ٩ | معارضته |
| ٩ | نشاطه السياسي |
| ٣٤٠٣٣ | خلاصة دروسه |
| ٤٦ | نفيه من مصر |
| ١٤٠ | وفاته |

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| ٢٣٩ | جمال الطبيعة |
| ٢٣٩ | جمال العالم |
| ٨١٠٨٠ | جمعية إحياء العلوم العربية |
| ١٧٤ | الجمعية الإسلامية |
| ٢٠٤٠٢٠٣٠٧٩ | الجمعية الخيرية الإسلامية |
| ٢٢٠٠٢٠٥٠ وما بعدها | جمعية الدعوة والارشاد |
| ٩٥٠٥٥٠١١ | جمعية العروة الوثقى |
| ٢٢٠ | الجمعية التشريعية |
| ٢٠٢ | جمعية المعارف |
| ٢٣٨٠١٢٩ | الجن |
| ٢١٤٠٩٨٠٣٥٠٢٦٠٢١٠١٩٠٨ | جورجى زيدان |
| ٨١ | جورنال دى پارى |
| ٠١٢٧٠١٢٤٠١٠٦٠٩٩٠٩٨٠٧٦٠١٢٠٤ | جولدزير |
| ١٦٢٠١٥٤٠١٤٣٠١٣٤٠١٣٠٠١٢٩٠١٢٨ | |
| ١٩٢٠١٨٨٠١٨١٠١٧٣٠١٧١٠١٧٠٠١٦٣٠ | |
| ١٩٦ | |
| ٢١٢ | جوليت آدم |
| ٢٧ | جوهر القائد |
| ١٨٠ | الجيلانى |

ح

| | |
|---------------------|-----------------|
| ٢٠٧٠٨٨٠٨١ وما بعدها | حافظ ابراهيم |
| ١٦٣ | الحج |
| ٢٤٧ | حديث الاربعاء |
| ٢١٠ وما بعدها | الحركة السياسية |
| ٦٠٠٥٠٠٤٩ | الحركة العرابية |
| ٢٣١ | الحركة النسائية |
| ٢١١٠٤٩ | الحركة الوطنية |

| | |
|--------------------------------|-----------------------|
| ٢٩ | الحريري |
| ٢٤٥٠٢١٥٠٢٠١ | حزب الأمة |
| ٩٣ وما بعدها ٩٧٠٩٨٠١٧٦٠٢٤٦٠٢٦٢ | حزب المجددين |
| انظر جماعة المنار | حزب المنار |
| ٥٣ ١٧٥٠١٧٧٠١٨٧٠٢١١٠٢١٢٠٢١٤ | الحزب الوطني |
| ٢٢٠٠٢١٩ | |
| ١٩٩٠٣٢٠٣٠ | حسن الطويل |
| ٢٠٣٠٨٨٠٢١ | حسن عاصم باشا |
| ٢٤٥٠٢١٥٠٨٨ | حسن عبد الرازق باشا |
| ٢٠٥ | حسن منصور |
| ١٩٩٠٧٥٠٧٤٠٦٩ | حسونه النواوي |
| ١٨٠٠٧ | الحسين |
| ١٧٠٠١٦٩ | حسين الجسر |
| ٨٤٠٨٣٠٨٢ | الحضارة الآرية |
| ٨٤٠٨٣٠٨٢ | الحضارة السامية |
| ٢١٦٠٢٠٤٠٢٠٣٠٨٨٠٤٥٠ | حفي ناصف بك |
| ١٦٧٠٥٢٠٥٠٠٤٩٠٤٨ | حكم الشورى |
| ٢٦١٠٢٥٥٠٢٥٤ | حكم هيئة كبار العلماء |
| ٢٠٥٠١٠٧٠٧٣ | حموده بك عبده |
| ٢١٠٠٦٠٠٤٨ | الحياة السياسية |
| ٩٥٠١٠ | حيدر آباد |

خ

| | |
|---------------------------------------|----------------------|
| ٢٣١ | خالدة أديب |
| ٩٠٧٤٠٧٥٠٧٨٠ انظر أيضاً اسماعيل وتوفيق | الخديوي |
| ١٥ ٥٩٠٦٣٠١٧٤٠١٨٤٠١٩٩٠٢١٢٠ | الخلافة |
| ٢٥٦٠٢٥٣ | |
| ١٦٠ | الخلافة تأليف أرنولد |

الحلقة والامامة العظمى ١٨٤
خلود النفس ١٤٠ وما بعدها

د

دار الدعوة والارشاد ١٨٨
دار العلوم ٢٣٨٠٢٠٥٠٦٦٠٤٣٠٣٩
دار الكتب المصرية ٢٠٨
داروين ١٣٠
دائرة معارف القرن العشرين ٢٣٨٠ ٢٣٦
درويش خضر ٢٣ وما بعدها ٣١٠٣٠٠
دلونكل ٢١٢
الدمرداش . السيد عبدالرحيم باشا ٢٠١ ، ٢٠٠
ده مولان ٢٠٤
الدواني ٣٩
الدومينيكيون ٨٣
ديركايم ٢٤٥
ديكارت ٢٥١
الدين — الدين والعقل ١١٩ وما بعدها
الدين والعلم ١٢٥ وما بعدها
أثره في الفرد والجماعة ١٦٠٠ ١٥٩
أمر من أمور القلب ١٦١ ، ١٦٠ ، ١٥٩
الدين في نظار العقل الصحيح ٢٢٣

ذ

ذكر ١٨٠٠ ١٧٩

ر

الرازي ١٩٠

الرد على الدهريين

رسالة التوحيد

١٧ وما بعدها، ٦٢، ٨٤، ٨٥

٦٢، ٧٣، ٧٩، ٨٤، ٨٩، ٩٦، ٩٩، ١٠٥،

١٠٦، ١٠٧، ١١٤، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٤،

١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨،

١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨،

١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٦٢

الرسالة الحميدة

رسالة الواردات

١٦٩، ١٧٠

٣١، ٣٢، ٣٨، ٣٩، ١٠٥، ١١٤، ١٣٦ وما بعدها

رسالة في وحدة الوجود

الرسالة

٣٩، ١٤٤ وما بعدها

انظر النبوة

رشيد رضا

٤٦، ٨٩، ٩٦، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤، ١١٨، ١٣٣،

١٣٩، ١٥٥، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤،

١٨٥، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٣،

٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٥٢

تعلبه

١٦٩، ١٧٠

أثر الشيخ حسين الجسر فيه ١٧٠

أثر جمال ١٧١

أثر جريدة العروة الوثقى ١٧١

صلته في تفسير الشيخ عبده ١٨٨ وما بعدها

نزعته في درس القرآن ١٧٧

مخافته

٢٤١

رفيق بك العظم

٢٠٥

رياض باشا

٩، ٤٣، ٤٤

رينان

١١

ز

| | |
|-----------------------|------------|
| الزنگوني | ٢٠١ |
| الزواج - تعدد الزوجات | ٢٢٥٠٢٢٤٠٤٨ |

س

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| سالم : الحاج | ٦٧ |
| سانتيلا نا | ٢٥٣٠٢٤٧ |
| سبنسر | ١٦٠٠٩٠ |
| سدي سميت | ٨٨ |
| سر تقدم الانجليز السكسونيين | ٢٠٤ |
| سر كيس | ٢٠٦ |
| سعد زغلول باشا | ١٨٩٠٤٤ : ١٩٧٠١٦٠ وما بعدها |
| السفور | ٢٤٢ |
| سقراط | ٢٠٩ |
| سلطان مراکش | ٩٥ |
| سلطان محمد | ٤٥ |
| سليم البشري | ٧٤٠٦٩ |
| سليم تقلا بك | ٣٥ |
| السنة | ١٨١٠١٨٠٠١٧١٠١٦٦٠١٦٥٠١٤٨٠١٣٢ |
| | ١٩١٠١٨٣ |
| السنن | ١٣٢ |
| السياسة | ١٧٦٠٢٠٠٠٢٠٧٠٢٠٩٠٢٠٣٠٢٠٦٠٢١٥٠- |
| | ٢٥١٠٢٤٠ |

| | |
|----------------|--------|
| سيد وفا | ١٩٨٠٤٠ |
| السيرة النبوية | ٦٢ |

ش

| | |
|--------------|----|
| الشريفي | ٦٩ |
| شرح الكفراوى | ٢٣ |

الشرق

٢٦

شركة اسلام

٩٧

الشريعة

١٠٤ . ٧٧ . ٧٥ . ٩٧ . ٥٦ . ٤٨ . ٤٧ . ٢٢

١٢٢ وما بعدها . ١٧٧ . ١٧٤ . ١٦٣ . ١٤٦

٢٢٥ . ٢٢٤ . ١٨٥ . ١٨٤ . ١٨١ . ١٨٠

الشعر الجاهلي

٢٤٧

الشفاعة

١٥٥ . ١٥٤

شكيب ارسلان

٢٠٥ . ٨١

شريف باشا

٥١

الشنقيطي

١٤٠

شيخ الاسلام

٦٣ . ٥٩ . ٩

شيخ الازهر

٢٥٤ . ١٩٩ . ٧٤ . ٧٠ . ٦٩ . ٦٨ . ٢٩

شير علي

٨

ص

٢٣٣ وما بعدها . ٢٤١

صدقي . محمد توفيق

٧

صفتر

١٦٢ . ١٦١

الصلاة

٨

الصناعات

٣١ . ٣٠ . ٢٥

الصوفية

ض

٨٩

الضيا

١٤

ضياء الخافقين

ط

١٢٩ . ١٢٨

الطب الحديث

٢٠٧ . ٢٠٠ . ١٨٠ . ١٧٩ . ٨٤ . ٢٤

الطرق الصوفية

٥٢

طلبه باشا

| | |
|------------------------------|------------------|
| ٢٩، ٢٨ | الطنطاوى ، الشيخ |
| ٢٣٨، ١٩١ وما بعدها | طنطاوى جزيرى |
| ٢٠٦ | طه البشرى |
| ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦ وما بعدها، ٢٦٢ | طه حسين |

ع

| | |
|--------------------------------|----------------------------|
| ٦٩ | عاكف |
| ٢١٧، ٢١٤، ٢١٣، ٢٠٣، ٧٤، ٧٠، ٦٩ | عباس حلمى الثانى |
| ى، و، ك، ل | عباس محمود |
| ٢٤٣ | عباس محمود العقاد |
| انظر محمد | العباس المهدي |
| ٢٠٣، ١٧٦، ١٦٩، ١٣٠، ١٢٠، ٨ | عبد الحميد سلطان تركيا |
| ٢٠٦ | عبد الرحمن البرقوقى |
| ١٩٩ | عبد الرحمن قراعه |
| ٦٩ | عبد الرحمن القطب |
| ٢٠١، ٢٠٠ | عبد الرحيم الدمرداش، السيد |
| ٢٢٧ | عبد الستار الباسل |
| ٤٩ | عبد المال |
| ٢٣٦، ٢٠١، ١٨٧، ١٧٦ | عبد العزيز جاويز |
| ٨١ | عبد العزيز . سلطان مراکش |
| ٧٥ | عبد القادر الرافعى |
| ٢٠٤ | عبد القادر المغربى |
| ١٩٩، ١٩٨، ٧٤، ٦٩، ٤٤ | عبد الكريم سليمان |
| ٢٠٥ | عبد الله باشا فكري |
| ٢١٣، ٥١ | عبد الله نديم |
| ٢٣٦ | عبد الملك حمزه بك |
| ٤٩ | عبدان رفقى باشا |

| | |
|----------------------------|---------------------|
| ٢١١،٥٢٣٥١،٥٠،٤٩ | عرابي باشا |
| ١٤٣،١٠٥،٥٩، وما بعدها | العروة الوثقى |
| ٢١٣،٢٠٢،١٨٩،١٦٤ | |
| ١١٧،٣٩ | عضد الدين الأيوبي |
| ٣٩ | العقائد العنصرية |
| ١١٠،٤٠ | العقائد النسفية |
| ١٦١،١١٠،١٠٨ | العقيدة السنوسية |
| ٢٣٤ | عقيدة الصلب والفداء |
| ١٧٦ | جريدة العلم |
| ١٢٥ وما بعدها، ١٣٤، ١٣٥ | العلم |
| ٢٥٢، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٠٦، ١٩٩، ٣ | على عبد الرازق |
| ٢٠٥ | على بك فخرى |
| ٤٩ | على فهمي |
| ٤٣ | على مبارك باشا |
| ٢٩٧، ٢١٦ | على يوسف، الشيخ |
| ٤٠٠، ٢٩ | عليش، الشيخ |
| ٢٠٧ | عيسى محمود ناصر |
| ٢٠٦، ٢٠٠، ٩١ | عين شمس |

غ

| | |
|---------------------------------|---------|
| ١٧١، ١٦٣، ١٥١، ١٤٦، ١١٧، ٣٧، ٢٥ | الغزالي |
| ٢٣٩ | |

ف

| | |
|--------------------------|----------------|
| ١٥٠، ١ | الفارابي |
| ١٩٨، ١٨٢، ٩٥، ٩٣، ٧٦، ٧٥ | فتاوى |
| ٢٠٢، ١٩٨ | فتوى الترنسفال |
| ٨١ | فرح انطون |
| ٢٤٣ | فخر الدين محمد |

٢٢٨ فلا ماريون

٣٩ فلسفة الاجتماع والتاريخ

الفلسفة موقف الشيخ عبده منها ١١٤ وما بعدها

٢٤٧ فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد

٧١٠٧٠٠٦٩٠٤٣٠٢٩٠٢٧ فولرز

٢٤٠ فيليب حتى

ق

٢١٦٠٢٠٦٠٢٠٢٠٩٥٠٩٣٠٩٢٠٨٩٠٨٨ قاسم أمين

٢٣١٠٢٢٧٠٢٢٨٠٢٢٧٠٢٢٦ وما بعدها

٨٣

القدرية

١١٣٠١٠٧٠١٠٦٠١٠٥٠٨٣٠٧٣٠٥٨٠٢٨ القرآن

١٤٠٠١٣٥٠١٣٣٠١٢٧٠١٢٦٠١٢٥٠١٢٠

٢٣٧٠١٩٠٠١٨٣٠١٦٦٠١٦٥٠١٥٢

١٦٣

القصاص

٨٢

القضاء والقدر

٧٧٠٤٣

القضاء الشرعيون

ك

١٥٣ وما بعدها

كرامات الأولياء

٢١٤٠٩٤٠٩٢٠٦٧٠٦٣٠٦١٠٥١٠٥٠٠١٦

كرومر

٢٢٠٠٢١٦٠٢١٥

٧٠

كساوى التشریف

١٤٤٠٨٢

كسب

٢٠١

الكشكول

١٨٠

الكعبة

١٩١

كسب الاجبار

٢٣

الكفراوى

كوكب الشرق

٢٠٥

كيزو

٤٣٠٣٨٠١٨

كاستري

٢٠٤

ل

لطفى السيد بك . احمد

٢٤٢٠٢١٧٠٢١٦٠٢١٥٠٩٤

اللغة العربية

٢٥٢٠٢٥٠٠١١٠٠٨٠٠٣٨

اللوأ.

٢١٦٠٢١٢٠١٧٥

لوبوك

٢٣٩

ليالى سطيج

٢٠٩٠٢٠٨٠٢٠٧

ليتمان

٢٤٧

م

ماكدونالد

١٩٤٠١٣٢

مالك . الامام

٨١

ما هنالك

٢٠٣

المبرد

٧٣

مجتهد

١٧٧٠٩٨٠٩٧

المجدين

٩٣ وما بعدها

مجلس شورى القوانين

٧٩٠٧٨

محاضرات الشيخ عبده

٧٣

فى التوحيد

فى التفسير

١٨٩

عن ابن خلدون ٤٣

المحافظون

١٧٧٠٩٤٠٩٣

المحاكم الاهلية

٦٧٠٦٦

المحاكم الشرعية

٧٨٠٧٧٠٤٣

المحدثين

٢٤١ وما بعدها

| | |
|-----------------------------------|------------------------|
| ٤٤، ٢٠ | عجلة نصر |
| ١٦٥٠، ١٥١، ١٢٥، ١٠٩، ٧ | محمد (صائم) |
| ٨ | محمد أعظم |
| ٦٩٠، ٦٨٠، ٢٩ | محمد الانبائي |
| ٧٥٠، ٤١، ٢٩ | محمد العباسي المهدى |
| ٢٥٤، ١٩٩ | محمد بن خيت |
| ٣٠ | محمد البسيوني |
| ٨ | محمد خان |
| ١٩٩ | محمد خايل |
| ١٢٠٥، ٨٧ | محمد راسم |
| ٢٠٥ | محمد باشا صالح |
| ٤٥ | محمد بك صالح |
| ٧٥ | محمد عبد الخالق الحفنى |
| ٢٤٧ | محمد عبد الله عنان |
| ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٧، ١٠٥، ١ | محمد عبده |
| ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٥، ٢١٤ | |
| ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٥، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٣٢ | |
| ٢٥٢، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١ | |
| ٢٦٢، ٢٥٣ | |
| ٢٠ وما بعدها | مولده وطفولته |
| ٣٢٠، ٢٧٠، ٢٦٠، ٢٢ | طلبه للعلم |
| ٨٨٠، ١ | صفاته وآثاره |
| ٤١ | دراساته |
| ٣٢٠، ٣١٠، ٢٥ | تصوفه |
| ٣٢٠، ٣١ | زيارته الأولى لجمال |
| ٤٣ | تدريسه في الأزهر |
| ٧٥ وما بعدها | مقالاته الأولى |

| | |
|------------------|-----------------------------------|
| ١٢٧ وما بعدها | معرفة بالعلوم الحديثة |
| ٤٩ وما بعدها | صلته بالحركة العراقية |
| ٥٣ وما بعدها | نفيه من مصر |
| ٥٦٠٥٥٠٥٤ | في بيروت |
| ٥٥ | في باريس |
| ٥٥٠١١ وما بعدها | صلته بالعروة الوثقى |
| ٦٣ | عودته من المنفى |
| ٤٤ وما بعدها | عمله في الوقائع المصرية |
| ٦٦ وما بعدها | عمله في القضاء الأهلي |
| ٧٩٠٧٨ | عمله في مجلس الشورى |
| ٧٥ وما بعدها | عمله في الافتاء |
| ٨٠٠٧٩ | عمله في الجمعية الخيرية الاسلامية |
| ٦٨ وما بعدها | إصلاحاته في الأزهر |
| ٨٠ وما بعدها | جهوده الأدبية |
| ٨١ وما بعدها | دفاعه عن الاسلام |
| ٨٦ وما بعدها | مشروعاته التي لم تتم |
| ١٢١ وما بعدها | موقفه من الفلسفة |
| ١١٩ وما بعدها | موقفه من العقل والعلم |
| ١٠٢ وما بعدها | الصلة بين تفكيره وأعماله |
| ١٠٠ وما بعدها | رأى هورتن فيه |
| ٥٩ | موازنته بجمال |
| انظر المصادر | مؤلفاته |
| ٨٧ | مرضه ووفاته |
| ٢٨٠٢١ | محمد علي باشا |
| ١٨٧٠١٧٦ | محمد فريد بك |
| ٢٣٥٠٨٥ وما بعدها | محمد فريد وجدي |
| ٢٠٠٠ المقدمة | محمد مصطفى المراغي |

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| ٢٣٩٠٢٠٥٠١٨٧ | محمود بك سالم |
| ٤٩ | محمود سامى باشا |
| ٢٤٥٠٢١٥ | محمود سليمان باشا |
| ١٨١ | المحمل |
| ٩٧ | المحمدية |
| ٢٣٦٠٩٦ | محيى الدين ، احمد |
| ٨١ | المخصص |
| ٦٣٠٦٠٠٥٧٠٤٧٠٤٦ | مدارس الاجانب |
| ٤٣ | مدرسة الالسن الخديوية |
| ١٨٨٠١٨٧ | مدرسة الدعوة والارشاد |
| ٢٤ | البدنى . السيد محمد |
| ٨١ وأنظر الخاتمة | المدونة |
| ٩٧ | مذهبين تلفيق |
| انظر محمد مصطفى | المراغى |
| ٩٦ | مرآة الغرب |
| ٢٣٦٠٢٢٢ | المرأة الجديدة |
| ٢٣٦ | المرأة فى الاسلام |
| ١٤ | مرزا حسن شيرازى |
| ١٣ | مرزا رضا الكرماني |
| ١٤٣٠١٤٢ | مساواة الرجل والمرأة |
| ٠١٠٤٠١٠٣٠٨٥٠٨٤٠٨٣٠٥٨٠٥٧٠١٥ | المسلمون - أسباب تأخرهم |
| ١٨١٠١٧٩٠١٣٣٠١١٧ | |
| ٠٧٦٠٦٦٠٦٠٠٥٣٠٥٠٠٣٢٠٢٦٠١٩٠٨ | مشاهير الشرق |
| ٢٢٣٠١٧٦ | |
| ٢٢٤ | المصريون رد على الدوق داركور |
| ٢٦٢٠٢٤٥٠٢٤٢٠٢٠٦٠٩٩٠٤ | مصطفى عبد الرازق |
| ٢١٩٠٦١ | مصطفى فهمى باشا |
| انظر « ابو تميم » | المعز لدين الله |

مفتى مصر

المقامات

المقتطف

مقدمة ابن خلدون

المقطم

مكث

الملايو

ملك حفى ناصف

المنار

٧٥ وما بعدها، ١٨٥، ١٩٩، ٢٥٤

٦٢، ٢٩

٩١، ٨٩

١١٤

٩١، ٨٩

٢٠٩

٩٨، ٩٧

انظر باحة البادية

٠٧٣، ٦٢، ٦١، ٥١، ٥٠، ٣٣، ٣٢، ٢٠، ١١

٠٩٥، ٩٤، ٩٢، ٩١، ٨٦، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٤

٠١٦٩، ١٤٤، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦

٠١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢

٠١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩

٠١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦

٠٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٤

٠٢٢٢، ٢٢١، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٣، ٢١١، ٢١٠

٠٢٥٢، ٢٤٨، ٢٣٥، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٤، ٢٢٣

٢٦١، ٢٦٠

٩٦

٢٤٤، ٢٤٣

٢٠٧، ٢٠٦

٥٥، ١٥، ١٢

١٨٠، ١٧٩

٢٣٩، ١٨٦

٢٣٠

٢٤٧، ٧٥

٨١

المنظر

منصور فهمى

المنفلوطى

المهدي

الموالد

مؤتمر الأديان

المؤتمر المصرى

موريسون

الموطأ

| | |
|--------------------------|------------------|
| ٩٥ ، ٨١ | مولای ادريس |
| ٩٥ | مولای عبد العزيز |
| ٢١٨ ، ٢١٦ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨١ | المؤيد . |
| ٢١٧ | المؤيد الجديد |
| ٨٨ | ميور |
| ٢٠٣ ، ٢٠٢ | المويلحي |
| ٢٢٩ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤ | می |
| انظر برنار | میشیل |

ن

| | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| ١٢ | ناصر الدين شاه الفرس |
| ١٠٩ ، ١٢١ ، ١٤٦ ، وما بعدها ، ١٤٩ | النبة |
| ٢٥٧ ، ٢٥٦ ، ١٤٢ ، ١١٦ | النبي |
| ٢٣٠ ، ٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢١٦ | النسائيات |
| ١١٠ | النسفي |
| ٢٣٥ | النصرانية |
| ٢٣٨ | النظام والعالم |
| ٢٠٦ | النفطرات |
| ٢٣٤ | نظرات في كتب المهد الجديد |
| ١١٢ وما بعدها ، ١٤٠ | النفس |
| ٢٥٣ ، ٢٤٧ | نلينو |
| ٦٢ | نهج البلاغة |

هـ

| | |
|--------------------------|-----------|
| ٢٣٩ ، ٢٣٨ | هارتمان |
| ٥٥ | هارنجن |
| ٢١٧ ، ١٠٥ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨١ | هانوتو |
| ٢٣١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٣ | مدى شراوى |

| | |
|-----------------------------|-------------|
| ١٦٩ | مـرجـونـيـه |
| ٢٢٥٠٢١ | المـلـال |
| ٠٧٦٠٧٣٠٦٩٠٦٦٠٦٣٠٤٣٠٣٨٠٢٣٠٢١ | مـورن |
| ٠١١٠٠١١٠٠١٠٠٠٩٩٠٩٥٠٩٤٠٩٠ | |
| ١٤٠٠١٣٩٠١٣٧٠١٣٦٠١٢٨٠١٢٣٠١١٤ | |
| ١٥٨٠١٤٤ | |
| ٢٠٩ | مـيـجـو |
| ٢٤٢٠٢٢٦٠٢١٦٠٢١٥ | مـيـكـل |

و

| | |
|---------------------------|-------------------|
| ٦٣٠٥٩ | والى بيروت |
| انظر محمد فريد | وجدى |
| ٢٣٦ | الوجديات |
| ١٥٠٠١٤٩ | الوحى |
| ١٩٨٠١٠٥٠٨٠٠٥٠٠٤٩٠٤٦٠٤٥٠٤٤ | الوقائع المصرية |
| ٢١٨٠٢٠٢ | |
| ٠٢١١٠١٧٧٠٥٣ وما بعدها | الوطنيون فى مصر |
| ١٧٧٠٩٦ | الوطنيون فى تركيا |
| ١٥٠١٤٠١٢٠١٠ | ولسون |
| ١٩٤٠١٧٧٠٩٨ | الوهايون |
| ١٩١ | وهب بن منيه |

ى

| | |
|--------|----------|
| ٢٣٥ | يسوع |
| ١٦٨٠١٧ | اليهودية |

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد
الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة